27e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 18 4 MAI 1905

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à* l'EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Descartes et le Cartésianisme

(Premier article)

Q. — 1° La méthode cartésienne est-elle susceptible d'une interprétation catholique, comme le donneraient à entendre Rohrbacher, Balmès, etc. ?

2° Que pensez-vous du Cartésianisme dont on accuse nos grands auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle, par exemple Fénelon, Malebranche, le cardinal de Bérulle ?

3° Que pensez-vous de la tendance cartésienne qu'on remarque dans les études ecclésiastiques en France, pendant les deux derniers siècles ? Ne faut-il y voir qu'une simple influence ? Ou bien étudiait-on positivement la philosophie de Descartes dans les séminaires français ?

R. — Pour décider si la méthode cartésienne est susceptible d'une interprétation catholique, il faut au préalable l'exposer en elle-même et dans les doctrines qu'elle contient, puis la confronter avec la philosophie catholique traditionnelle. Le même travail est nécessaire pour apprécier les théories philosophiques « de nos grands auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle », et aussi la part que le cartésianisme a pu usurper dans l'enseignement des séminaires français depuis son apparition.

C'est donc une étude en quelque sorte complète sur Descartes et sa philosophie qui nous est demandée, implicitement au moins. — La tâche n'est pas sans difficultés ; car aucun philosophe n'a été discuté comme celui-là. Les uns l'ont porté jusqu'aux nues, tandis que les autres l'ont rabaissé à l'excès, et à tort ou à raison il a été appelé le père de la philosophie moderne. Mais précisément pour ces motifs, à cause de la grande célébrité dont il a joui et de l'influence exceptionnelle non entièrement disparue qu'il a exercée, grâce à un concours de circonstances spéciales, il importe de s'arrêter à l'examiner avec soin, de le juger à la lumière de l'enseignement chrétien traditionnel, afin de voir si réellement il fut en philosophie un maître de la vérité, ou bien un maître de l'erreur.

Nous disons : *en philosophie*, c'est-à-dire dans l'ordre des vérités naturelles accessibles à la raison, lesquelles forment l'objet propre de cette science. Descartes en effet a toujours affirmé sa foi aux vérités révélées que l'Eglise enseigne, déclarant qu'il les réservait formellement et les mettait « comme dans une arche sainte, » sur laquelle il ne voudrait jamais porter une main sacrilège. Il ne s'agit donc ici que de Descartes *philosophe*. Mais avant de l'étudier comme tel, il ne sera pas inutile de consacrer quelques lignes à l'*homme*, pour montrer surtout son caractère, les tendances naturelles de son esprit, et comment il fut amené à se consacrer tout entier aux travaux philosophiques.

Descartes naquit à la Haye, en Touraine, en 1596, et mourut à Stockholm en 1650. Tout jeune enfant encore, il se montra réfléchi, curieux, interrogeant sur toutes choses et en demandant le *pourquoi*, si bien que son père l'appelait son « petit philosophe. » A l'âge de huit ans il fut placé au collège nouvellement fondé de La Flèche, où il fit ses études sous la direction des Jésuites. Il en sortit mécontent, déçu, parce que, selon qu'il l'a raconté lui-même dans son *Discours de la Méthode*, au lieu d'une doctrine ferme et propre à le munir de tout ce qui était utile à la vie, comme on la lui avait fait espérer, il n'avait rien trouvé de semblable dans les lettres, encore moins dans la philosophie, mais partout au contraire des contradictions, des incertitudes, des sujets de dispute, excepté cependant dans les mathématiques, qui le charmaient par la clarté et l'évidence de leurs raisons. Aussi à peine affranchi de la tutelle du collège, il abandonna les livres, bien décidé à ne plus chercher la science qu'en lui-même et dans le grand livre de l'univers.

Dès ce moment il se crut modestement appelé à une haute mission : celle de réformer toutes les sciences, et principalement la philosophie, « qui renferme les principes de toutes les sciences. » Cette pensée ne le quitta plus, elle absorba sa vie tout entière. Réaliser son projet, ce fut comme l'unique passion de son âme, son unique ambition. Il fut désormais *le Philosophe*, comme l'ap-

pelle Clauberg, en tout et partout, dans l'armée de Maurice de Nassau où il s'engagea, dans celle de Maximilien de Bavière ou du comte Buquoy en Hongrie, dans ses voyages en Allemagne, en Suisse, en Italie, dans sa solitude de Hollande où il demeura vingt et un ans, et même lorsque cédant aux sollicitations de la fille de Gustave Adolphe, Christine, reine de Suède, il consentit à abandonner son cher Egmond pour aller, comme il dit, au pays des ours, entre des glaces et des rochers, lui né dans les jardins de la Touraine.

On a distingué deux cycles dans les études scientifiques de Descartes : le cycle mathématique, et le cycle métaphysique ou philosophique proprement dit. — Le premier correspond, d'une manière générale, à la période voyageuse de son existence, où, tout en faisant la guerre, il est à la piste des travaux scientifiques, et sans grand souci de l'antiquité s'occupe plutôt d'observer les mœurs du présent avec leur diversité. Il prenait plaisir à constater combien tout est changeant dans le monde de l'expérience humaine, de nos lois et de nos mœurs, tandis que reste immuable le monde de la raison et des idées, où il demeure toujours attaché par la pensée. De cette opposition il concluait qu'il ne devait rien croire de ce qui n'est fondé « que sur la coutume, et non sur la raison. »

Le cycle métaphysique embrasse la période qui s'écoule depuis sa rentrée en France, à l'âge de 34 ans, jusqu'à la fin de sa vie. C'est à la suite de ses entretiens à Paris avec le cardinal de Bérulle, qu'il résolut de se livrer désormais tout entier à la philosophie exclusivement, et de l'étudier non pas seulement au point de vue de la spéculation pure, mais « pour procurer autant qu'il était en lui le bien de ses semblables. » Descartes en effet ne séparait jamais les préoccupations pratiques des recherches théoriques. Il comparait volontiers la science universelle à un arbre dont la métaphysique est la racine, la physique le tronc, et dont les trois grandes ramifications sont la mécanique, la médecine et la morale, où s'épanouissent enfin tous les fruits qu'il est donné à l'homme de cueillir [1].

C'est cet arbre de la science universelle qu'il voulait dresser en face de l'univers; et cette science totale, embrassant toutes choses, spéculative et pratique tout ensemble, c'était la philosophie nouvelle qu'il avait rêvée depuis le jour où il avait atteint l'âge d'homme ; et il pensait n'avoir plus rien à faire avant de mourir, sinon travailler à en doter le genre humain qui, malheureusement, l'avait ignorée jusqu'à lui : « *Hoc mihi agendum restaret, ut integrum Philosophiæ corpus humano generi darem.* » (*Princip.*, Præfat.).

Ces paroles nous révèlent en quel mépris aveugle et injuste il tenait le passé, et l'orgueilleuse confiance qu'il mettait en son génie. Peu lui importe ce que d'autres ont pensé avant lui ; leur science était vaine, puisqu'elle était demeurée stérile et n'avait point amélioré les conditions de l'existence humaine : il n'en sera pas de même de la sienne. Et tel était son désir d'apparaître comme un novateur original et le fondateur d'une philosophie nouvelle, que plus d'une fois il se vanta d'ignorer et de dédaigner les ouvrages et les écrivains qui l'avaient précédé ; il ne voulait pas même savoir, écrit-il à Gassendi, si d'autres hommes avaient existé avant lui. Philosopher tout seul, comme si personne n'avait déjà philosophé, « bâtir dans un fonds qui est tout à moi, » dit-il, et cela parce que rien n'a été fait jusqu'à lui et que tout reste à faire : voilà ce qu'il prétend, ce qu'il déclare dans les premières pages du *Discours ;* et il termine les *Principes* par ces paroles non moins superbes : « Il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué dans ce traité, » c'est-à-dire qu'il a tout fait et ne laisse plus rien à faire.

Cependant la vérité est tout autre : il connaissait les livres. Au collège il avait appris tout ce que l'on enseignait alors de philosophie dans les écoles. Aristote et saint Thomas que suivaient les Jésuites de La Flèche n'étaient pas pour lui des mythes. Outre les ouvrages classiques, il avait beaucoup lu : « J'avais parcouru, écrit-il lui-même, tous les livres traitant des sciences qu'on estime les plus curieuses et les plus rares qui m'étaient tombés sous la main. » Plus tard, selon Baillet son historien, saint Thomas avait été son auteur favori. Enfin ses écrits eux-mêmes et le témoignage des auteurs contemporains prouvent que non seulement il avait lu les principaux philosophes, mais aussi qu'en plus d'une circonstance il a plagié leurs idées et s'est inspiré de leurs travaux.

C'est dans ces dispositions d'esprit qu'il quitte sa patrie et se retire en Hollande, afin de se dérober aux importuns, et, dans « le désert », de travailler en toute liberté et tout repos à l'accomplissement de son vaste dessein. Comment l'a-t-il exécuté ?

Dans les écrits philosophiques de Descartes, nous considérerons trois choses : 1° l'idée qu'il se fait de la Philosophie, ou la Définition qu'il en donne ; 2° sa Méthode ; 3° sa Doctrine. De là trois chapitres dans ce travail préliminaire. La première question posée trouvera sa réponse dans les conclusions des chapitres 2 et 3. Un quatrième chapitre contiendra la réponse aux deux autres questions.

Chapitre Ier. — La Définition

Le concept que Descartes s'est fait à lui-même de la Philosophie nous est déjà connu par ce qui précède ; nous y revenons cependant pour le mettre en plus grande évidence, et montrer ce qu'il contient de vrai et de faux.

La Philosophie, d'après Cicéron reproduisant

[1] Voir Fouillée, *Descartes*, Introduction.

Platon, c'est la *Sagesse*, qu'il définit ainsi : « *Sapientia autem est, ut à veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque quibus hæc continentur scientia.* » (*De Offic.*, lib. II, 2). Cette définition serait parfaite si elle précisait davantage l'objet propre de la philosophie et en déterminait les limites. Mais elle semble, en restant dans le vague, vouloir englober toutes les connaissances possibles, comme si la philosophie était la science unique ; et pour ce motif elle n'est pas admissible.

Descartes cependant l'adopte telle quelle, sans l'amender ; et même on doit dire qu'il en accentue le défaut, en lui donnant un caractère plus explicite.

Dans la préface des *Principes*, il définit la philosophie la *Science de la sagesse*. Mais comme cette définition a besoin d'être définie elle-même, voici la description qu'il en fait. Par la Sagesse il entend non seulement la prudence dans les affaires, mais la parfaite connaissance de *toutes les choses* que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts. Pour être parfaite, cette connaissance doit être déduite des premières causes ; or le but de la philosophie est la recherche de ces causes ou principes qui doivent être clairs et évidents, et dont toutes les autres choses se déduisent, de telle sorte qu'elles ne puissent être connues sans eux, tandis qu'ils peuvent être connus sans elles.

Dégageons le fort et le faible.

La philosophie est une science, c'est vrai ; car elle comprend une série de vérités qui s'enchaînent sous un même principe général qui les embrasse et d'où elles découlent. Il est vrai également que la philosophie a pour objet les « premières causes », ou principes suprêmes des choses. On appelle ainsi les raisons dernières, fondamentales, par lesquelles la multitude des êtres existe ou est conçue, celles qui en démontrent le *pourquoi* et le *comment*. Ces causes suprêmes ou raisons dernières se trouvent, en premier lieu, dans les *êtres en général*, c'est-à-dire considérés en ce qu'ils ont de commun en eux-mêmes, ou dans leurs lois, leurs propriétés, leurs relations ; en second lieu dans les *esprits en particulier*, infini et fini, Dieu et l'âme humaine, causes de toutes les plus souveraines, en qui se résume tout l'univers dont elles sont, à des titres et à des degrés différents, le principe efficient, la règle et la fin. Or c'est là que la philosophie va étudier les causes suprêmes, là qu'elle les découvre, pour les formuler ensuite et les présenter aux sciences subalternes, comme autant de flambeaux qui doivent éclairer le domaine plus restreint où elles ont à se mouvoir.

Là, aux causes suprêmes, se bornent et l'objet et le rôle de la philosophie. Elle découvre, elle constate, elle démontre, elle coordonne les premiers principes, qui ne sont autre chose que les notions ou les vérités les plus générales, partant les plus simples et les plus universelles. Pour cette raison on l'appelle la science universelle. Oui, universelle quant aux principes qu'elle fournit, lesquels sont comme la source et la règle des connaissances particulières ; mais nullement universelle en ce sens qu'elle embrasserait dans la sphère de ses investigations les causes particulières, c'est-à-dire la connaissance des singuliers. Ceux-ci ne sont pas de son domaine. Déterminations, modifications, restrictions de l'universel, ils forment l'objet de sciences spéciales nombreuses, distinctes entre elles et toutes différentes de la philosophie, comme les causes générales diffèrent des causes particulières. Sans doute il y a de la philosophie en tout, puisque ses principes s'appliquent à tout, qu'on les trouve singularisés, individualisés dans tous les êtres, dont ils constituent comme le fond ; mais tout n'est pas de la philosophie. Elle s'applique à l'histoire, mais elle ne fait pas l'historien ; aux mathématiques, mais elle ne fait ni le marchand, ni le géomètre, ni l'astronome ; aux arts, mais elle ne fait pas les artistes. Si philosophes qu'on les suppose, les artistes, les mathématiciens, les historiens ne sont devenus tels que par l'étude spéciale de l'histoire, des mathématiques ou de l'art. C'est la preuve de fait que la philosophie a son domaine propre, exclusif, distinct et indépendant du domaine des sciences particulières. Il le faut ; autrement elle ne ressemblerait plus qu'à une immense tour de Babel où tous les éléments scientifiques seraient confondus dans un pêle-mêle inextricable.

Descartes a donc tort de comprendre dans la définition de la philosophie « tout ce que l'homme peut savoir pour la conduite de sa vie », etc., c'est-à-dire toutes les sciences, sous prétexte de lui donner un but pratique. Mais ce but n'est-il pas atteint par des sciences spécialement outillées pour le poursuivre avec succès ? Pourquoi dénaturer la philosophie en la contraignant à descendre des hauteurs des principes premiers sur le terre-plein vulgaire des applications particulières ? Rabaissée à ce point, pourrait-on la saluer encore, avec le bon sens populaire ancien et moderne, comme l'effort le plus sublime de l'intelligence pour régner sur le monde des idées et des réalités, comme la contemplation du vrai au degré le plus élevé, en un mot comme la science souveraine, reine et maîtresse de toutes les sciences dans l'ordre naturel ?

Pour justifier sa définition, Descartes apporte un autre argument. S'il veut que la philosophie soit matériellement et formellement universelle, c'est parce que, dit-il, « les sciences sont tellement liées ensemble, qu'il est plus facile de les apprendre toutes à la fois que d'en détacher une seule des autres. Si donc on veut chercher sérieusement la vérité, il ne faut pas s'appliquer à une seule science. » On ne peut rien de plus paradoxal, faux par conséquent, et si cette doctrine était mise en pratique, toute étude deviendrait impossible. Il saute aux yeux qu'une science particulière est plus facile à acquérir que la science totale, univer-

selle, et que s'il n'est pas possible de détacher de celle-ci telle ou telle science spéciale pour en faire l'objet de son étude, on court risque en voulant apprendre tout de ne savoir rien. Est-il vrai d'ailleurs qu'un lien aussi infrangible unisse toutes les sciences ? Oui, répond Descartes ; la raison en est que « toutes les sciences ensemble ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine qui reste toujours une et la même, quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique. »

C'est encore un principe faux. Les sciences ne sont pas l'intelligence, elles sont dans l'intelligence ; autrement il faudrait admettre que tous les hommes sont également savants, puisque l'intelligence est spécifiquement la même dans tous. De plus, la science varie dans le sujet, bien que le sujet, c'est-à-dire l'intelligence, ne change pas de nature. Elle varie dans sa mesure, selon qu'elle augmente ou diminue ; dans son acte, en se portant tantôt vers un objet, tantôt vers un autre ; dans son mode, puisqu'elle emploie des moyens différents et que d'autre part les ressources intellectuelles diffèrent selon les individus. Enfin, en identifiant la science avec l'intelligence, Descartes méconnaît le rôle des deux éléments qui constituent la science, à savoir l'intelligence qui comprend, et l'objet qui est compris ; il fait la place au premier, mais il oublie le second, duquel cependant il faut bien tenir compte, puisque c'est précisément la diversité des objets qui engendre la diversité dans les sciences. L'unité scientifique ne saurait exister pour nous en ce monde, car elle suppose une idée ou une vérité unique qui embrasse tout et vers laquelle tout converge ; or cette idée, cette vérité nous manque ; donc une philosophie universelle dans le sens de Descartes n'est qu'une utopie irréalisable [1].

Sur ce premier point déjà, la définition de la philosophie, l'accord entre Descartes et l'enseignement chrétien traditionnel nous paraît impossible. Mais il y a d'autres difficultés, plus graves et plus insurmontables.

Chapitre II. — La Méthode

Pour acquérir une science quelle qu'elle soit, il y a une route à suivre ; cette route s'appelle la Méthode, et celle-ci se définit : L'ensemble des procédés que doit employer l'esprit humain dans la recherche et la démonstration scientifique de la vérité. Procédés nécessaires ; car l'esprit humain est incapable de contempler à la fois l'ensemble et le détail des choses, et c'est grâce à la méthode que l'intelligence guidée dans sa marche peut commencer et poursuivre avec sécurité ses laborieuses investigations. Descartes comprenait bien cette nécessité, lui qui disait : « Je n'ai jamais pensé que mon esprit fût en rien plus parfait que celui du commun... ; mais j'ai beaucoup d'heur de m'être formé une méthode par laquelle j'ai moyen d'augmenter par degrés mes connaissances. »

Ainsi il s'est formé à lui-même sa méthode. Il le fallait bien. A ses yeux, toutes les philosophies et tous les livres des philosophes qui avaient paru jusqu'alors, n'étaient qu'une collection sans ordre d'opinions ou erronées ou sans fondement, à tel point que « si l'on y rencontre quelque chose d'utile, il faudrait pour l'en tirer un plus grand travail que pour le découvrir par ses propres ressources. » La philosophie péripatéticienne ou scolastico-chrétienne elle-même, sans en excepter saint Anselme, saint Bonaventure et saint Thomas, ne trouvait pas grâce devant lui, et il se faisait fort de prouver que toutes ses solutions étaient fausses ou inadmissibles. En outre il rejetait la logique de l'Ecole et ses syllogismes comme stériles, et « plus propres à enseigner aux autres ce qu'on sait qu'à apprendre les choses que l'on ignore. »

Dans ces conditions, puisqu'il voulait faire du tout neuf, et sur la plus vaste échelle, il ne pouvait suivre les voies battues. Pour créer une philosophie « nouvelle et universelle, embrassant toutes les connaissance dont l'esprit humain est capable », et dont les principes généraux, concrétisés en quelque sorte, iraient se dissolvant et s'appliquant aux objets singuliers dans un but utilitaire, pour le plus grand bonheur temporel de l'humanité, des procédés nouveaux paraissaient à Descartes indispensables. Il les chercha, il crut les avoir trouvés parfaitement assortis à l'œuvre rêvée, et il les suivit. C'était sa Méthode. Quelle est cette méthode, et que vaut-elle ? Deux questions auxquelles nous voulons répondre.

La méthode de Descartes consiste en trois choses : les règles ou préceptes de logique que l'esprit doit suivre, le doute provisoire et méthodique, enfin l'évidence ou clarté des idées pour sortir du doute.

I. Les Règles. — Dans son *Discours*, Descartes établit quatre règles générales, fondamentales, qui sont comme le résumé des *Règles pour la direction de l'esprit*, ouvrage antérieur au *Discours*, où il les donne avec des développements et un certain nombre d'applications. Voici ces règles : 1° ne recevoir jamais pour vrai que ce qui est reconnu évident ; 2° diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est requis pour les résoudre ; 3° conduire ses pensées par ordre, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés ; 4° faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, qu'on puisse s'assurer de ne rien oublier.

La première règle s'appelle la *règle de l'évidence*. Cette règle est donnée par Descartes comme l'application pratique du principe premier dont il fait la base de sa philosophie et que nous discuterons plus loin, savoir : Il faut partir

[1] Cf. Maumus, *Saint Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne*, t. II, p. 244 et suiv.

d'une *idée claire* dans la recherche de la vérité. Principe et règle sont donc au fond une seule et même chose sous deux aspects différents, mais ayant chacun leur importance spéciale, et demandant par là-même une appréciation distincte.

La règle présente signifie que l'évidence est un critérium sûr de vérité. Rien de plus juste, à une condition toutefois : c'est qu'on reconnaisse à l'évidence sa véritable nature et son objet intégral.

Or, en soi l'évidence est en général la vérité se manifestant à l'intelligence avec de tels caractères qu'elle entraîne infailliblement son adhésion. Aussi l'a-t-on appelée la splendeur du vrai, ou encore la lumière objective qui, jaillissant de l'objet même, illumine l'esprit et lui montre le vrai qui est lui-même, comme le soleil brille aux yeux du corps et montre les objets sensibles. D'où l'on voit que l'évidence est *primairement* quelque chose d'objectif, c'est-à-dire une réalité intelligible, faite pour être connue, et proportionnée à l'intelligence qui doit la saisir ; et *secondairement* quelque chose de subjectif, car la manifestation de l'entité objective n'existe qu'autant que l'intelligence la perçoit. Dès que s'opère cette perception, s'opère aussi l'union entre l'intelligibilité nécessaire du vrai objectif et la faculté intellectuelle qui la reçoit, et de cette union naît l'évidence subjective, c'est-à-dire la perception claire de l'objet, et par le fait la certitude d'être en possession de la vérité qu'il représente et contient.

Considérée dans son objet, l'évidence est ou *sensible*, ou *rationnelle*, ou *psychologique*, selon qu'elle s'applique aux choses de l'ordre physique ou matériel, ou bien aux vérités de l'ordre intellectuel et moral, ou enfin aux faits intimes révélés par la conscience. En effet le témoignage des sens pour les premières, de la raison pour les secondes, du sens intime pour les derniers, peut nous présenter ces divers objets dans des conditions telles qu'il les rende pour nous évidents et certains.

Telle n'est point la notion que Descartes donne de l'évidence. Il la définit : la perception claire de la convenance ou de la répugnance *des idées*. « C'est, dit-il, une connaissance tellement claire et distincte que je ne puis la révoquer en doute. » Deux erreurs dans cette définition. Le philosophe se trompe sur la nature de l'évidence ; car l'élément primaire, principal, on pourrait presque dire exclusif, l'objet, manque. Or, sans réalité intelligible, donc sans lumière objective frappant l'intellect, qu'est-ce que l'intellect percevra, d'une part, et d'autre part qu'est-ce qui sera *évident ?* Il faudra donc changer la formule vieille comme le monde et comme l'éternité même, et dire, non plus *ceci est évident*, mais *je suis évident*. Avec sa règle de l'évidence, la première, Descartes commence à verser dans l'Idéalisme.

De plus il se trompe sur l'objet ou l'étendue de l'évidence. En effet il la restreint aux seules vérités rationnelles, objet propre des idées, tandis qu'elle s'applique également aux vérités absolues de l'ordre intellectuel et moral, et aux vérités contingentes et sensibles, comme nous l'avons dit plus haut. Nous ne serons pas surpris quand nous l'entendrons affirmer que nous ne connaissons pas l'existence des corps directement, en vertu de l'évidence, mais seulement « sur la foi du témoignage de nos sensations subjectives. »

La première règle de Descartes ne saurait être admise telle quelle, sans explication et sans correction. Nous y reviendrons dans la critique de l'évidence comme *principe*.

La 2e règle est d'une application générale, mais semble propre à l'analyse, et pour cette raison on peut l'appeler la *règle de l'analyse*. C'est une règle de bon sens, observée de tout temps et qui a toujours figuré dans les traités de Logique.

La 3e règle convient de préférence à la synthèse, qui succède à l'analyse. Comme la précédente, elle est la formule d'une donnée de sens commun que quiconque étudie, surtout le philosophe, ne doit pas négliger. Elle revient à celle-ci de saint Thomas : *Est naturalis modus sive ordo addiscendi, ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis ;* ce qui est très juste, car le connu sert de guide pour atteindre l'inconnu. Le tout est de savoir quel est, pour nous, le connu qui servira de point de départ dans les recherches philosophiques, le premier connu par conséquent et le plus connu. Descartes affirme que c'est Dieu, puisqu'il se dit plus certain de l'existence de Dieu que de la sienne propre, et qu'il fait reposer toute la certitude sur ce principe. En quoi il se trompe. Dieu est le plus connu *en soi*, parce qu'il est l'être le plus intelligible ; mais il n'est pas le plus connu pour nous, *quoad nos*, parce que notre lumière intellectuelle, la raison, n'est point la lumière de Dieu, mais une simple participation de la sienne, et que la nôtre ne connaît pas Dieu directement et immédiatement, mais médiatement par le moyen des créatures. Descartes a donc fait de sa règle, dès le début de ses études philosophiques, une application très fautive par laquelle, nous le verrons plus en détail, il a ouvert la voie à l'Ontologisme.

La 4e règle, à proprement parler, n'en est pas une ; c'est une simple vérification des précédentes, une précaution pour éviter les lacunes et les erreurs.

En résumé, la méthode basée sur ces quatre règles se ramène à deux procédés : l'intuition et la déduction. 1° Elle cherche en tout par l'analyse l'élément irréductible et simple, « tout ce qu'il y a de plus absolu. » Cet élément, clair en lui-même et distinct de tout autre, entraînant l'évidence : voilà l'intuition. 2° Elle reconstitue par synthèse la réalité disséquée par l'analyse, et transformant l'idée simple en jugements analytiques, ou propositions dans lesquelles l'attribut dérive du sujet, elle fait voir comment l'élément irréductible par ses diverses combinaisons compose les différentes parties de la réalité envisagée : c'est la déduction.

Ainsi, dans sa méthode philosophique, d'une part, Descartes ne fait appel qu'à l'évidence rationnelle, laissant de côté l'évidence de l'expérience et aussi celle de l'autorité. D'autre part, il ne reconnaît de valeur qu'à la forme argumentative des mathématiques qui doit « envelopper » toute méthode, parce que, seule, elle est conforme aux lois vraies de l'intelligence. En cela il oublie une loi très vraie aussi : c'est que chaque science a son genre de preuves, donc sa manière d'argumenter, et qu'on fera fausse route si l'on exige d'une science des preuves qu'elle ne comporte pas. Combien plus sage et plus juste la vieille méthode scolastique, qui reconnaît les diverses évidences conduisant à la certitude, et conforme ses démonstrations à la nature même du sujet, sans jamais lui faire violence !

Une simple réflexion, pour conclure ce paragraphe : la pompe un peu extraordinaire avec laquelle Descartes présente ses règles dans son *Discours* ne nous paraît aucunement justifiée.

II. Le Doute méthodique. — Ses règles établies, Descartes va travailler à construire l'édifice de sa philosophie.

1. — Comme maxime préliminaire, il déclare que celui qui cherche la vérité doit, une fois en sa vie, douter de tout autant qu'il peut, et regarder comme fausses les notions sur lesquelles plane le plus léger nuage. Originale, la maxime ; si du moins elle était juste ! Descartes le pense, et il la suit. Persuadé qu'il a dans la tête beaucoup plus de mots que de choses, et qu'on lui a fait admettre, sur la foi des anciens, une foule de principes dont sa raison n'a pas vu clairement la vérité ; incertain d'autre part sur ce qu'il doit ou retenir ou abandonner, il prend le parti radical de rejeter tout, les choses douteuses aussi bien que celles qui sont manifestement fausses, et de recommencer de fond en comble « l'éducation de son esprit. » Il n'excepte de cette proscription universelle que la religion, nous l'avons déjà remarqué, et les règles communes de la vie protégées, provisoirement au moins, par leur nécessité.

Alors il se plonge dans un doute universel. Nos sens souvent nous trompent et se contredisent : il rejette les sens et le critérium qui en résulte. Dieu, les hommes, la mémoire, les idées, la raison, la volonté, il suppose tout incertain, il doute de tout et de tous les critériums de vérité, parce que, dit-il, tout peut nous tromper en nous et hors de nous. Il va plus loin encore. Poussant le doute jusqu'aux derniers excès du pyrrhonisme le plus insensé, il veut douter même des notions les plus simples de la géométrie ou des mathématiques ; car s'il y a un Dieu, ce Dieu a peut-être disposé l'intelligence de telle sorte qu'elle se figure que deux et trois font cinq, tandis qu'il n'en est rien en réalité. Il veut douter même des premiers principes ou vérités premières ; et pour ébranler ces vérités qui cependant se tiennent si fermes en notre intelligence, il imagine une raison nouvelle, étrange, de douter, à laquelle plus rien ne pourra résister, à savoir l'existence possible d'un *esprit malin et puissant*, qui prendrait plaisir à nous tromper en nous présentant la vérité sous les apparences de l'erreur, ou réciproquement.

Ainsi Descartes commence par faire table rase de son intelligence. Il n'y laisse rien subsister de toutes ses connaissances, de toutes ses croyances antérieures, sinon « une procession d'images internes sans objets certains, et même sans liaison certaine et nécessaire, puisque toute liaison de raisonnement est une liaison de mémoire, et que rien ne nous assure de la conformité du présent au passé [1]. »

Tel est le fameux *doute* de Descartes, dont le simple énoncé est absolument stupéfiant. Ce doute est *universel*, comme celui des sceptiques ; mais tandis que ce dernier est réel, définitif, le premier n'est que *fictif et provisoire*. C'est une vaste hypothèse ; du moins on le considère comme tel, bien que son inventeur ne s'explique pas avec clarté sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, défaut qui a été la cause de nombreuses discussions sur le sens véritable de sa doctrine et de sa méthode. L'école cartésienne lui a donné le nom de *Doute méthodique*, entendant par là un procédé de méthode pour arriver au vrai. Mais c'est trop peu dire ; Descartes a résolu de douter, de pousser le doute jusqu'à son dernier terme, afin de savoir si, arrivé là, il resterait en lui quelque chose d'inébranlable sur quoi il bâtirait sûrement. Donc il a fait du doute son point de départ, et il l'a placé comme un marchepied à la base même de son édifice scientifique.

Cependant, quand il eut exclu de sa croyance le ciel et la terre, Dieu et les hommes, puis la nature extérieure, puis la géométrie, puis les principes généraux de la raison et la raison elle-même, c'est-à-dire tout ce qui était hors de lui et en lui, ce semble, il observa qu'il restait encore quelque chose, savoir son doute lui-même, et il se dit : — Ce doute, à tout le moins, il existe ; car si le doute exclut la certitude des objets auxquels il s'attache, il affirme sa propre existence, et plus on fait effort pour le concevoir comme étant, lui aussi, une illusion, plus on se sent dans l'impossibilité d'y consentir. Or, douter c'est penser, et comme le néant ne pense pas puisqu'il n'est rien, voici enfin nécessairement une vérité : *Je pense, donc je suis. Cogito, ergo sum.* Là s'arrête le doute, il ne peut descendre plus bas, et cette vérité : Je pense, donc je suis, que le philosophe croit avoir tirée des profondeurs du doute et par laquelle il s'imagine s'en être tiré lui-même, cette vérité, dis-je, pour lui et pour tout homme qui veut se rendre compte de ses connaissances et de leur certitude, est de toutes les vérités la première et la plus certaine, donc la base et le fondement de toutes les autres.

Après l'exposé, voici la critique.

[1] Fouillée, *Descartes*, p. 89.

2. — Le doute cartésien, qu'on le considère ou comme procédé de méthode simplement ou comme principe fondamental, est déraisonnable, et il doit être rejeté à cause : 1° de son universalité, 2° de ses contradictions, 3° des conséquences qu'il entraîne.

1° *Son universalité.* — Le doute méthodique, précisément parce qu'il est universel, est intrinsèquement impossible ; c'est un doute contre nature, absurde par conséquent, et absolument impropre à servir ou de principe directif dans la recherche de la vérité, ou de principe générateur du développement scientifique.

Le doute est l'état de l'esprit qui, dans la crainte de se tromper, suspend son jugement et par là-même son adhésion sur un objet quelconque. Pour que le doute soit raisonnable et sage, il faut que l'intelligence refuse provisoirement son assentiment, pour ce motif que l'objet proposé se présente entouré de raisons qui paraissent également fortes pour ou contre, non concluantes par conséquent. Il faut donc savoir douter, dit saint Thomas, mais des choses douteuses seulement ; car on ne marche à la conquête de la vérité qu'après avoir résolu les objections qui tiennent l'esprit en suspens. Mais est-ce bien savoir douter que de supposer, *à priori*, toutes choses douteuses ? Assurément non ; c'est au contraire dénaturer le doute, et faire d'un moyen de connaissance très légitime en soi, très utile, nécessaire fréquemment, un usage abusif, nuisible, désastreux.

C'est l'évidence même. Car la certitude est un fait : « En bonne philosophie, dit Balmès, l'existence de la certitude est hors de cause » *(Philos. fond.*, l. I, c. 2) ; elle ne se prouve pas, elle s'affirme comme une réalité indiscutable. Ainsi nous sommes certains de notre existence, de celle des autres et du monde qui nous entoure ; certains de la vérité des premiers principes, expression et support à la fois de la raison, par exemple : l'être n'est pas identique au non être, tout effet a une cause, la partie est moindre que le tout, etc. ; certains des conclusions rigoureusement déduites des principes nécessaires ou des vérités générales ; certains, sinon physiquement, du moins moralement, des faits attestés par des témoignages irrécusables. Voilà, certes, un vaste champ que le doute ne saurait légitimement envahir. Personne n'a le droit de douter des sensations en bloc, sous le prétexte invoqué par Descartes « qu'il n'y a point d'indices certains par lesquels on puisse distinguer nettement la veille du sommeil. » Personne n'a le droit de douter des premiers principes, puisqu'ils n'ont pas besoin de preuves, la raison les saisissant par intuition. Elle aurait beau se débattre en cherchant à les écarter : ils s'imposent, tant ils sont lumineux par eux-mêmes, bien plus lumineux que la démonstration la plus rigoureuse, et le doute consenti sur ces vérités, parce que ce sont des axiomes indémontrables, n'est guère moins insensé que leur négation franche et sans détour. Personne n'a le droit de douter des conclusions résultant d'une induction, d'un syllogisme ou du raisonnement en général, se présentant l'un et l'autre avec les caractères voulus et dans les conditions déterminées par la logique. C'est le bon sens alors qui fait jaillir ces conclusions des faits particuliers soumis à l'expérience, ou des principes fécondés par la raison. En douter, c'est douter de la raison elle-même, de la lumière propre qui lui permet de pratiquer, par le raisonnement, ce que Leibniz a appelé « une espèce de mathématique universelle, » où se trouve contenu « un art d'infaillibilité, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir. » *(Nouveaux Essais*, l. IV, c. 17). Personne enfin n'a le droit de douter des faits attestés par des témoins au dessus de tout soupçon. L'évidence historique n'est qu'une évidence indirecte, mais elle s'appuie sur des principes d'évidence directe ; cela suffit pour qu'elle donne la certitude.

De ce qui précède il suit que tout homme intelligent et de sens droit est enchaîné à la certitude par la nécessité même de sa nature ; qu'il n'a pas le droit, en méconnaissant tous les critériums, d'instituer, même par hypothèse, un doute universel ; que s'il le fait, il violente sa raison, sa constitution intime et s'abdique lui-même ; abdication insensée parce qu'elle est au dessus des forces de l'homme qui, fatalement, invinciblement, se sent et se montre rivé à la certitude dans une multitude de circonstances, et par rapport à une multitude d'objets.

Or le doute méthodique consiste précisément dans cette hypothèse radicalement impossible, contre nature, et par là-même il est essentiellement absurde.

Ce qui ne l'est pas moins, c'est de le placer à la base de la philosophie, comme point de départ et principe générateur de la science. Pour être générateur scientifique, un principe doit contenir quelque chose dans ses flancs. Que peut-il y avoir dans le doute, même hypothétique, donné comme principe, et que peut-il en sortir ? Rien, puisqu'il est lui-même le néant scientifique. En outre, un principe générateur doit respecter la nature intelligente dans ses tendances innées, l'aider, la diriger, loin de la gêner, dans la satisfaction des désirs qui sont la loi de sa vie. Quel est le désir naturel de l'esprit humain ? C'est le désir de connaître, non seulement d'une connaissance vulgaire, superficielle, mais d'une connaissance approfondie, rigoureusement scientifique. Or le doute en soi n'est pas le chemin naturel de la vérité ; par lui-même il n'aide pas l'esprit à l'atteindre, au contraire il l'arrête et le tient en suspens tant que la solution des difficultés ne l'a pas dissipé. Et cette solution, ce n'est point le doute qui la fournit ; elle vient d'autre part, des faits ou des principes admis sur lesquels s'exerce la raison. Donc le doute universel fictif, qui rejette provisoirement tous les critériums, qui vide la

raison de tous les faits et de tous les principes, contrariant ainsi sur toute la ligne la tendance innée vers le vrai, ne saurait ouvrir les voies vers la science, au contraire il en ferme à l'intelligence tous les accès. Si Descartes n'eût pas suivi d'autre principe que celui de son doute universel, il lui eût été à jamais impossible de sortir de ce gouffre et de formuler un système de philosophie. « Débuter par le doute universel, c'est s'interdire toute science ; impossible de faire un pas, si nous ne sommes certains de quelque chose [1]. »

2° *Ses contradictions.* — Dans son doute universel, Descartes déclare qu'il embrasse tout, même la raison, parce que, dit-il, elle accepte souvent le faux pour le vrai ; donc il n'est pas certain de sa véracité. La raison n'est pas infaillible, c'est vrai, et elle ne peut l'être, puisqu'elle est créée et finie ; conclure de là qu'il faut, préalablement à toute étude, révoquer en doute son témoignage sur toutes choses, c'est tirer une conséquence qui dépasse de beaucoup les prémisses.

Mais voyons où gît la contradiction. Comment Descartes sait-il que la raison trompe souvent, et comment peut-il l'affirmer ? S'il le sait et s'il l'affirme, ce n'est évidemment que d'après la raison, et donc ici il se fie à son témoignage. Ainsi d'une part il nie toute valeur à la raison, et d'autre part il l'accepte comme source de vérité : deux propositions contradictoires. Où est la logique ?

Son doute est universel, il l'applique à la raison elle-même, et cependant il affirme bientôt son *cogito, ergo sum.* Nouvelle inconséquence. Car le *cogito* est un *fait* de conscience, c'est la raison qui le perçoit, et s'il doute de la véracité de celle-ci, comment peut-il affirmer qu'il pense et qu'il existe ? La manière vraie de formuler le *fait* ne serait-elle pas celle-ci : « Je doute que je pense et que j'existe ? »

Mais, nous dira le philosophe, le *cogito* est une vérité qui dépasse en évidence toute autre vérité, tellement que la nier c'est encore l'affirmer. — A cette objection, nous opposons une double réponse : la première tirée de la nature de l'évidence, la seconde du *cogito* même, comparé au principe de contradiction.

L'évidence, quelle qu'elle soit, immédiate ou médiate, intuitive ou discursive, c'est, avons-nous dit plus haut, la vérité objective illuminée de clartés intrinsèques qui la manifestent à l'intelligence et lui en donnent la certitude. Or la certitude ou l'adhésion ferme de l'esprit à une vérité connue, exclut essentiellement le doute, ou la crainte de se tromper. Sous ce rapport, elle n'admet pas de degrés, elle est ou elle n'est pas, elle est invariable comme l'évidence objective elle-même qui montre l'objet tel qu'il est ; seule, la certitude subjective, c'est-à-dire l'assentiment, peut varier, suivant la force des motifs qui le déterminent. Il suit de là que, si l'on admet la vérité ou l'existence du *sujet pensant,* sur le témoignage de la raison qui la montre clairement, il faut admettre aussi le même témoignage partout où il se produit dans les mêmes conditions d'évidence objective. Or, Descartes le repousse, en vertu même de sa méthode, à propos des vérités premières connues par soi, donc évidentes d'une évidence intuitive, immédiate, et en conséquence il déclare ces vérités douteuses ; tandis qu'au contraire il attribue au même témoignage de la raison une valeur indiscutable à l'égard du *cogito.* Ici encore, où est la logique ?

Ensuite, s'il est vrai que nier la réalité du *cogito, ergo sum,* c'est l'affirmer par la négation même, on doit en dire autant du principe de contradiction : une même chose ne peut à la fois être et n'être pas ; plus on le nie, plus on l'affirme. Or, que devient ce principe avec la fiction du *génie malin* toujours en activité pour nous induire en erreur ? S'il peut nous tromper sur le principe de contradiction, pourquoi pas sur tous les autres, et sur le *cogito* lui-même ? S'il est douteux qu'une chose puisse être et n'être pas sous le même rapport, comment sera-t-il certain que je ne puis pas au même moment penser et ne penser pas ? Descartes l'affirme cependant contre toute logique. Ainsi, qu'on le tourne et retourne en tous sens, son système du doute hypothétique n'apparaît que comme un tissu d'impossibilités et de contradictions. C'est un véritable défi jeté au droit sens.

3° *Ses conséquences.* — Le doute hypothétique universel, fondement de la méthode de Descartes, aboutit à la négation de toute certitude. Le vrai seul est l'objet de la certitude. Mais il y a des vérités de deux ordres : les vérités subjectives, ou réalités internes que la conscience atteste, ce sont tous les faits constituant le *moi ;* puis les vérités objectives, ou réalités externes, c'est-à-dire tous les êtres existants ou possibles distincts de nous-mêmes, que la raison peut atteindre par ses lumières propres, avec ou sans le secours des sens.

Or, d'après la méthode de Descartes, le doute doit s'appliquer à priori à ces deux ordres de vérités, parce qu'il est à craindre que le génie malin trompe également notre sens intime pour les premières, et notre raison ainsi que nos sens pour les secondes. On se demande alors ce que devient le *cogito, ergo sum.* Il est donné comme base inébranlable de la certitude, mais à quel titre ? Est-ce à titre de *fait subjectif,* attesté par le sens intime ? ou bien est-il posé comme un *jugement,* ayant une *valeur objective* réelle dans la réalité même du sujet pensant ?

Dans le premier cas, le *cogito* succombe, puisque l'hypothèse de Descartes révoque en doute le témoignage de la conscience ; donc point de certitude *subjective* à son égard en tant que *fait subjectif.* Dans le second cas il succombe encore ; en effet, toujours d'après l'hypothèse, le doute atteint

[1] Balmès, *Philosophie fondam.,* ch. 2, p. 9. — Cf. Zigliara, *Summa Philosophica, Logica,* art. III, § IV. — Maumus, *Op. cit.,* t. II, c. 1.

le *jugement* dans ce qui fait sa valeur objective, savoir, la réalité du sujet pensant ; donc point non plus de certitude *objective*. Comme d'autre part, nous l'avons dit tout à l'heure, il n'y a, relativement à la certitude, que deux catégories de vérités, les unes subjectives et les autres objectives, si la conscience et l'intelligence qui les perçoivent sont rejetées à priori comme critériums, la conclusion qui s'impose c'est qu'il n'y a ni certitude subjective, ni certitude objective. Et nous voilà tombés dans le gouffre du scepticisme absolu, universel, grâce au doute méthodique. C'est la conséquence la plus grave qui en découle, comme un virus qui gâte le système tout entier, parce qu'il le corrompt à sa base même, dès son point de départ. Si la certitude est un mot vide de sens, comment la raison humaine pourra-t-elle jamais entrer en possession de la vérité ?

Pour justifier le doute méthodique, les nombreux apologistes de Descartes ont invoqué l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas. C'est à tort, nous allons le montrer.

De tous les passages de saint Augustin, voici celui que l'on présente comme offrant le plus d'analogie avec Descartes. Il est tiré de la *Cité de Dieu* (liv. XI, c. 26), où il est dit : « Nous sommes, nous le savons, et nous aimons notre être et la connaissance que nous en avons. Sur ces trois points certitude absolue...; ni l'imagination, ni ses fantômes ne sauraient l'ébranler, pas plus que le langage des Académiciens (sceptiques de la nouvelle Académie) qui viendraient nous dire : Si cependant vous vous trompiez ? — Si je me trompe, je suis ; celui qui n'est pas ne peut être trompé ; donc je suis, par là-même que je me trompe. » — *Quid, si falleris ? — Si enim fallor, sum ; nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor.*

C'est Arnauld qui le premier, dans ses remarques sur les *Méditations*, a signalé à Descartes, dans ce texte du grand Docteur, une ressemblance avec le *cogito, ergo sum*, et il y voit un argument considérable en faveur de la philosophie nouvelle. Il se trompait. Descartes, en effet, le remercia, déclarant qu'il ne connaissait pas ce passage de la *Cité de Dieu*. Mais après en avoir fait lecture dans la bibliothèque de la ville, il avoua franchement à son ami, le P. Mersenne, que le *si fallor, sum* n'avait ni les mêmes applications, ni la même portée que le *cogito, ergo sum* du Discours de la Méthode. « Je trouve véritablement, écrit-il, qu'il (saint Augustin) s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, que nous savons que nous sommes, et que nous aimons cet être et cette science qui est en nous ; au lieu que je m'en sers (du *cogito*) pour faire connaître que ce *moi* qui pense est une substance immatérielle, etc. [1]. » Ainsi, d'après Descartes lui-même, le *si fallor, sum* n'est qu'un argument victorieux contre le scepticisme, tandis que le *cogito, ergo sum* est le fondement d'une physique entière, c'est-à-dire d'un système sur la nature universelle des choses. Il y a tout un monde entre défendre simplement la vérité de notre existence, et l'englober d'abord avec toutes les autres vérités dans un doute hypothétique universel, pour démontrer ensuite que, seule ayant résisté à cette terrible épreuve, elle est de toutes les vérités la plus certaine, et en conséquence « cette assiette ferme et cette base constante » que demandait Pascal « pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini [1]. » Donc, pas de rapprochement possible entre le *si fallor...* et le *cogito*.

Quant au Docteur angélique, il propose toujours, il est vrai, dans sa *Somme* et la plupart de ses ouvrages, sous forme de doute, les vérités qu'il veut démontrer ; mais on ne saurait tirer de ce mode de procéder aucune conclusion favorable à la méthode cartésienne. En effet, d'abord saint Thomas ne faisait que suivre l'usage adopté par l'Ecole à son époque. Ensuite son doute ne portait que sur une vérité particulière, isolée, tandis que celui de Descartes abat toute vérité et toute certitude. Le premier est sans inconvénient, puisqu'il laisse debout toutes les autres vérités, rempart de celle qui est soumise à un doute provisoire. Au contraire, le second, renversant tout, accule l'intelligence à l'impossibilité de trouver une base sur quoi s'appuyer pour aller de l'avant. Enfin, ce n'est pas son propre doute que propose saint Thomas, c'est celui des adversaires avec les raisons qu'ils en apportent ; puis il formule la vérité contraire et la démontre ; après quoi il termine par la réfutation des arguments sur lesquels s'étayait le doute. Procédé inattaquable, de nature à éclairer pleinement et à convaincre, la preuve positive et la preuve négative se fortifiant l'une l'autre. Rien de semblable dans la méthode inventée par Descartes [2].

Ce qui nous reste à dire sur l'*Idée claire* ne fera que confirmer les conclusions développées dans le présent paragraphe.

III. L'IDÉE CLAIRE ET DISTINCTE, troisième élément de la méthode cartésienne.

Après avoir erré longtemps dans l'affreux désert du doute, Descartes avait donc découvert enfin une vérité, à savoir qu'il était un être pensant : *Certus sum esse me rem cogitantem* [3]. Cette fois le doute était impossible. « Pourquoi ? » se demanda-t-il. Et il trouva que le motif de son inébranlable certitude n'était autre que la *perception claire et distincte* qu'il avait de la vérité de son affirmation : *Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est quam clara quædam et distincta perceptio ejus quod affirmo.* De là il pouvait légitimement conclure : La perception claire

[1] Bouillier, *Hist. du Cartésianisme*, t. I, p. 72.

[1] *Pensées*, art. 1, édit. Havet.

[2] Cf. Zigliara, *Op. cit.*, IV et V. — Maumus, *Op. cit.*, t. II, c. 1. — Ventura, *Philos. Chrét.*, t. I, c. 7.

[3] *Medit. II.*

et distincte est un témoignage fidèle de toutes les modifications intérieures de notre *moi*. Mais il ne s'en tint pas là. D'un fait particulier concluant à l'universel, il crut pouvoir établir comme règle générale cette proposition : Tout ce que je perçois très clairement et très distinctement est vrai. *Proinde videor pro regula generali posse jam statuere : Illud omne esse verum quod valde clare distincteque percipio.* (Ibid.).

Tel est le principe de l'*Idée ou perception claire et distincte,* donné comme critérium unique et suprême de certitude, et comme fondement de la règle de l'*Evidence* exposée ci-dessus. Principe et règle se ramènent à ceci : Seule l'idée claire et distincte nous met en possession de la vérité ; donc, par rapport à la vérité, l'esprit humain doit être libre de toute autorité et se soumettre seulement à l'évidence qui découle de l'idée claire, règle unique de certitude et de vérité.

1. — Accueilli avec enthousiasme par l'école cartésienne, ce principe a été réprouvé des partisans de la philosophie traditionnelle comme faux et fécond en erreurs. Qui a tort, et qui a raison ? Et pourquoi deux opinions si diamétralement opposées sur le même sujet ?

Ce principe, de même que la règle de l'Evidence qui y trouve son fondement, est susceptible de deux interprétations, l'une vraie, et l'autre fausse qu'il faut absolument écarter. L'équivoque vient du défaut de clarté souvent reproché à Descartes et que l'on doit signaler en particulier sur ce point, dans l'exposé qu'il en a fait. Selon lui, l'Idée claire et distincte est le critérium universel infaillible, qui entraîne infailliblement l'adhésion : soit. Mais qu'entend-il par *Idée ?* Toute la question est là. Une définition nette, précise, eût prévenu tout débat ; or Descartes ne l'a pas donnée. L'idée, pour lui, est-ce la faculté intellective et son opération, seulement ? ou bien est-ce l'objet même en tant que connu ? Il ne le dit pas franchement dans les ouvrages où il expose sa méthode ; et même, à voir ses réponses aux objections de ses adversaires, il semblerait plutôt comprendre, sous le nom d'idée, les puissances cognitives et leurs diverses modifications. De là les interprétations en sens opposé. Examinons-les l'une après l'autre.

Si l'Idée n'est rien autre chose qu'une modification du sujet pensant, sans préoccupation d'aucune réalité objective, la certitude n'est que subjective, elle ne porte que sur le fait interne de la perception, vérité dans notre esprit, puisque le sens intime est le fidèle témoin de notre moi. Mais, remarquons-le bien, ce qui nous apparaît vérité en nous n'est pas pour cela vérité hors de nous. L'idée subjective par elle-même ne nous apprend rien de la réalité objective ; ce n'est pas à elle de mesurer l'objet, c'est à l'objet de mesurer l'idée, et celle-ci n'est vraie qu'en raison de sa conformité avec celui-là. La vérité, dit saint Thomas, est l'équation entre l'objet réel et son idée, équation qui ne s'opère qu'autant que l'objet se manifeste lui-même, tel qu'il est, à l'esprit, c'est-à-dire par l'évidence objective. Si donc l'objet ne se montre pas et n'est pas vu dans son entité propre, l'équation ou n'existe pas ou n'existe que par hasard ; l'évidence objective non plus, et pas davantage la certitude dont elle est l'élément primaire indispensable.

Entendu dans ce sens, le principe de l'*Idée claire* est faux ; car il confond des choses très distinctes, les faits intérieurs et les rapports de notre esprit avec les réalités externes, et en leur assignant comme unique et même critérium le sens intime, il franchit d'un bond, contre toute logique, l'abîme qui sépare le subjectif de l'objectif, oubliant que le *moi* ne saurait nous répondre du *non-moi*. Ainsi il conduit au *subjectivisme idéaliste*.

Si l'Idée au contraire est prise, non plus pour le sujet pensant et ses modifications, mais pour l'objet intelligible lui-même perçu dans sa réalité concrète, et déterminant par son évidence même l'adhésion de l'esprit, en ce sens le principe de l'Idée claire est vrai. Dans cette hypothèse en effet l'Idée claire étant conforme à la réalité, et l'équation exacte entre le sujet connaissant et la chose connue, il y a évidence objective et subjective tout ensemble, et alors l'esprit adhère inévitablement, entraîné par la force d'un critérium qui surpasse tous les autres, sans lequel les autres demeurent plus ou moins faillibles, et au delà duquel il n'y en a point : la certitude en effet, dit saint Thomas, naît de l'évidence même des choses ; *certitudo, quæ est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quæ certa esse dicuntur.* (*3ª Dist. 23*, q. 1, art. 2).

Quelle qu'ait été au juste la pensée de Descartes en établissant son principe, il ne tarda pas à en voir l'insuffisance, ou plutôt la nullité. « Nous ne savons pas, dit-il, si notre esprit est de nature à pouvoir se tromper, même dans ses perceptions les plus claires et les plus évidentes ; la portée de ce doute est immense... » (*Princip. philos.*, p. 1). Et au commencement de sa troisième Méditation, après avoir dit que, s'il y a un Dieu et si ce Dieu a voulu faire de l'intelligence humaine le jouet de perpétuelles illusions, il n'y a rien de stable et de certain, il conclut qu'il faut d'abord prouver que Dieu existe et qu'il ne peut pas avoir voulu nous tromper : « Sans la connaissance de ces deux vérités, ajoute-t-il, je ne vois pas qu'il me soit possible d'être jamais certain d'aucune chose. » Ainsi voilà culbuté tout l'édifice si péniblement élevé ; le doute reprend le dessus, le critérium de la *perception claire* n'a plus qu'une valeur très relative, un autre critérium est nécessaire qui contrôle celui-là donné cependant comme le *dernier*, et en garantisse la compétence et la fidélité. Pourquoi donc n'avoir pas commencé par prouver l'existence de Dieu, puisque là est, selon lui, la pierre de l'angle qui doit tout porter ? N'est-il pas étrange que, ne sachant pas encore s'il existe lui-même, il tente de prouver l'existence d'un autre ? et que

n'étant pas sûr de la vérité de ses idées tant qu'il ne sera pas sûr de la véracité de Dieu, il s'appuie cependant sur l'idée claire qu'il a de Dieu pour démontrer et son existence et sa véracité ? Conceptions nuageuses, principes équivoques, contradictions, cercles vicieux, autant de misères qui étonnent de la part d'un homme réputé homme de génie [1].

2. — Concluons cette première partie en quelques lignes qui formeront une première réponse à la question posée au début : « *La méthode cartésienne est-elle susceptible d'une interprétation catholique ?* » Ici, est-il besoin de le dire ? la personnalité de Descartes avec ses intentions n'est nullement en cause ; nous ne voulons juger que son système.

La méthode et la philosophie tout entière de Descartes reposent sur ces deux bases : le doute universel et la perception claire et distincte ou l'évidence. Par une coïncidence étrange, un effet, pourrait-on dire, de la justice immanente des choses, il se trouve que les deux principes appelés à servir en commun de support à la même œuvre témérairement entreprise, sont opposés, contradictoires l'un de l'autre. Le premier déprime la raison humaine, presque au point de l'anéantir ; le second l'exalte et la surfait au point de la constituer comme l'arbitre unique de tout, dans l'ordre des connaissances naturelles.

Le doute universel, contempteur, destructeur même de la raison ? En effet. 1° Il se met en dehors des procédés suivis par la scolastique, philosophie chrétienne traditionnelle qu'il répudie comme un fonds vil, où l'on trouverait à peine quelques parcelles d'or pur, répudiation qui, au scandale du mépris et de l'injustice criante envers un passé scientifique chargé de gloire, ajoute la privation lamentable des lumières acquises à la raison pendant de longs siècles. 2° Il refuse *a priori* à l'esprit humain la puissance de se connaître lui-même et quoi que ce soit en dehors de lui, et par là-même il l'achemine vers le tombeau du scepticisme absolu, c'est-à-dire à l'anéantissement. Arrivée à ce gouffre en effet, l'intelligence en est réduite à se demander si vraiment elle existe, et si elle est capable d'atteindre jamais à la moindre vérité.

Avec le principe de la perception claire et distincte ou de l'évidence cartésienne, tout change d'aspect pour cette même raison humaine. Tout à l'heure impuissante à rien connaître, à rien savoir, la voilà maintenant capable de tout, exclusivement chargée de reconstituer l'édifice de nos connaissances par ses propres ressources, sans l'aide d'aucune force étrangère. Car tel est bien l'esprit et le véritable sens de la maxime fondamentale : « Il ne faut se rendre qu'à l'évidence. »

En vertu de cette maxime, Cousin le reconnaît expressément dans son *Histoire de la Philosophie*, « tombent d'un seul coup devant la raison toutes les autorités, quelles qu'elles soient, soit les autorités temporelles devant lesquelles s'incline le monde, soit les autorités religieuses et scientifiques, consacrées par la vénération et l'admiration des siècles, à moins que ces diverses autorités ne prennent la peine et ne trouvent le secret de nous rendre évidente, et évidente d'une évidence irrésistible, la vérité qu'elles nous annoncent... Le précepte de se rendre seulement à l'évidence est donc un *principe de liberté ;* il rend libre l'esprit humain dans tous les ordres de connaissances, et le premier qui l'a proclamé peut être regardé comme l'affranchisseur de la raison humaine. [1] »

Mais cette émancipation de la raison de toute autorité et de toute tradition scientifique contrôlée par la foi, a un nom ; elle s'appelle la *Libre Pensée*, autrement dit le *Rationalisme*, ou la séparation entre la foi et la raison. Cousin l'a avoué : « La philosophie de Descartes, a-t-il dit, est la séparation de la Philosophie et de la Théologie. » Et un journal sectaire, le *Globe*, ajouta : « Grâce à Descartes, nous sommes protestants en philosophie, comme grâce à Luther nous sommes protestants en religion. » Le principe était posé en effet, et « par étapes successives, mais logiques, il devait se transformer en hostilité déclarée, non seulement contre la philosophie, mais encore contre la métaphysique, comme le proclament à haute voix les écoles positivistes [2]. »

Conclusion finale : La méthode cartésienne, dans la partie que nous avons exposée jusqu'ici, n'est pas, à notre humble avis, susceptible d'une interprétation orthodoxe ; presque rien à retenir, presque tout à corriger ou rejeter.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Le téléphone entre dans nos mœurs. Une personne malade peut-elle se confesser à son directeur ordinaire par téléphone ? en recevoir l'absolution ?

Une personne habitant dans le même diocèse peut-elle se faire absoudre par téléphone par un confesseur autorisé pour tout ce diocèse ?

Je confesse beaucoup d'étrangers de passage. *Quid* si l'un d'eux me téléphone de Paris, par exemple ? Il est clair que je n'ai pas de pouvoirs pour Paris, mais c'est chez moi que m'arrive la confession.

Excusez toutes ces suppositions : il est si facile de divaguer quand on se lance dans ce champ.

Tout se réduit à savoir quelle présence donne cette accusation ainsi faite.

R. — La question a été jusqu'à présent plus agitée dans les conversations que dans les livres.

[1] Cf. Zigliara, *Op. cit.* — Maumus, *Op. cit.*, t. II, c. 1. — Ventura, *Phil.*, t. III, c. 2.

[1] Gonzalez, *Hist. de la Philos.*, t. III, p. 209.
[2] *Ibid.*, p. 210.

Elle est d'ailleurs si neuve que nos moralistes en ont à peine entendu parler. L'auteur de la présente réponse croit savoir que, dans les cercles savants de la morale et du dogme, à Rome, l'opinion nettement dominante conclut à la nullité du sacrement de pénitence conféré par l'intermédiaire du téléphone. Le problème a déjà été posé, pensons-nous, dans les colonnes de l'*Ami du Clergé*, et, si nous avons bonne souvenance, résolu de façon un peu moins catégorique, et même avec une pointe de sympathie pour la validité [1].

Toute considération d'argument d'autorité mise de côté, et en faisant abstraction aussi de la répugnance inhérente à toute nouveauté qui vient troubler les idées reçues en matière théologique, voici comment, à notre avis, la question doit être traitée, au seul point de vue du raisonnement « intrinsèque. »

Le téléphone permet-il une *présence* théologiquement suffisante pour la validité de la confession et de l'absolution, pour la validité du sacrement de pénitence ?

Si vous répondez « *oui*, » vous voilà fortement engagé à admettre la thèse de la validité ; car, en somme, toute la controverse roule sur ce point central : la présence du pénitent par rapport au prêtre, la présence ou approximation de la matière par rapport à la forme.

Si vous répondez « *non*, » un curieux malin se permettra de vous demander pourquoi la présence téléphonique ne pourrait pas être sacramentelle, et vous aurez quelque embarras à vous tirer de là.

Laissons de côté la notion vague de « présence » pour les sacrements en général, si tant est qu'il soit possible d'en donner une définition. Contentons-nous du terrain plus limité du seul sacrement de pénitence.

Tout le monde est d'accord pour exiger qu'il y ait une certaine présence de l'accusé par rapport à son juge, de la matière par rapport à sa forme. Mais laquelle ? Présence optique ? Présence auditive ? Car ce sont les deux seules qui soient ici en cause, la présence olfactive, tactile et gustative n'ayant rien à voir dans notre cas.

Demandez-vous la présence optique, ou l'auditive, ou toutes les deux ?

Les deux à la fois, ce serait trop ; car il est certain qu'on peut absoudre quelqu'un que l'on entend sans le voir, et *vice versa* quelqu'un qu'on voit sans l'entendre, mais après l'avoir entendu toutefois. Et encore ? La confession n'est pas *essentiellement* chose « parlée ; » elle peut être faite par signes, mimée, et, comme telle sans l'émission d'une seule vibration sonore, sauvegarder la validité du sacrement. Donc, il ne faut point, de toute nécessité, les deux présences à la fois. L'une ou l'autre peut suffire.

Très bien ! Tenons ce point pour acquis. Il reste maintenant à savoir au juste en quoi consiste la présence optique, la présence auditive, requise de toute absolue nécessité pour la stricte validité du sacrement.

Pour déblayer la question des inutilités encombrantes, ne disons rien de la présence optique qui n'est pas encore en cause ; cela viendra quand on aura inventé la « téléoptique » pour faire pendant à la téléphonie. On nous parle pour le moment « téléphone ; » c'est donc de la seule présence auditive qu'il s'agit.

Or, je vous le demande, quelles conditions pratiques réclame la présence auditive pour être suffisamment sacramentelle ? Vous en tiendrez-vous à exiger seulement que le prêtre 1° entende très bien ce qu'on lui dit, et 2° reconnaisse nettement la voix qui lui parle ?

Prenez garde ! Vous voilà tout de suite classé parmi les tenants de la confession valide par téléphone : car, en vérité, la communication téléphonique permet très bien d'entendre une conversation complète, et peut très bien permettre aussi de reconnaître le parleur auquel on a affaire (ce qui n'est pas bien nécessaire, puisqu'on n'exige pas cette dernière condition pour la validité du sacrement dans les conditions ordinaires).

Alors, quoi ? Allez-vous faire intervenir la condition d'une distance métrique déterminée entre le confesseur et son pénitent ? Pourquoi cela, je vous prie ? Ne me répondez pas : parce que les moralistes l'enseignent ainsi. Il est convenu que nous parlons *raison pure*, et que l'argument d'*autorité* n'a rien à faire ici pour le moment. Il aura son tour, plus tard.

Que peut faire la distance métrique à la présence, si l'insuffisance ordinaire de nos sens, en raison de l'éloignement, est suppléée par un moyen qui, pour la perception psychologique auditive, supprime la séparation des interlocuteurs ?

J'entends bien que l'idée vulgaire de présence inclut celle de rapprochement. Mais il est des façons différentes d'entendre le rapprochement. Mon ami qui se trouve en corps et en âme actuellement à New-York, est cependant tout près de moi par sa photographie que j'ai là sur ma table.

C'est un rapprochement d'emprunt, dites-vous, purement imaginaire et non physique et personnel, comme celui qui est incontestablement réclamé par l'œuvre morale du sacrement administré *a persona ad personam*.

Très bien ! Alors je vous demande quel rapprochement personnel vous apercevez entre le prêtre qui est sur le rivage et les matelots qui sombrent là-bas au large en pleine tempête, à plusieurs kilomètres. Ce prêtre envoie une absolution à des gens qu'il ne connaît pas, qu'il ne voit pas, qu'il n'entend pas. Et vous dites pourtant que cette absolution n'est point certainement nulle à priori ; autrement il serait rigoureusement défendu de la risquer, même *in casu necessitatis*. Il y a donc là validité quelque peu probable, pourvu que l'absolution tombe sur des consciences suffisamment constituées en état d'attrition surnaturelle au moment où elle est prononcée.

[1] *Ami*, 1901, p. 266 ; contre, 1898, p. 1097.

Reliez les marins au confesseur par un téléphone. Pensez-vous que, pour la même distance exactement, l'absolution n'aurait pas les mêmes chances d'être valide ? Pensez-vous qu'elle n'en aurait même pas un peu plus, le rite judiciaire de la confession étant un peu mieux, très bien même, sauvegardé ? J'ai vu des théologiens fort embarrassés par cet argument-là.

On peut répondre qu'il y a dans le cas du naufrage perception visuelle au moins vague, mais certaine cependant *in globo*, qui compense l'éloignement et permet encore une présence sacramentelle suffisante.

Eh bien ! dans le cas du téléphone il y a perception auditive, — ce qui est mieux, vous l'avouerez, en matière de confession et de « jugement » sacramentel, — il y a, dis-je, perception auditive qui compense l'éloignement et permet, etc. (comme ci-dessus).

Les antitéléphonistes ne se tiennent pas pour battus. Il faut, disent-il, que, dans le sacrement de pénitence, outre la présence personnelle de l'accusé et de son juge, il y ait présentation de la matière à la forme, une certaine coïncidence matérielle de l'une avec l'autre, une approximation vraie, comme disent les théologiens. Où est cette présentation, cette coïncidence, cette approximation, cette union matérielle des deux éléments sacramentels, quand le confesseur absout de Paris un pénitent qui se confesse de Langres ?

Doucement ! L'union physique immédiate de la matière avec la forme n'est pas requise dans la pénitence. L'union morale suffit. Personne ne doute de la validité d'une absolution donnée quelque temps, assez longtemps même, après l'acte physique de la confession, après l'acte physique de la contrition. Ne parlons point, s'il vous plaît, d'union matérielle immédiate. Il faut une présentation, une approximation, une coïncidence ; d'accord ! Mais laquelle, parmi les présentations morales possibles ?

Tenez, ne cherchez pas ; vous ne trouveriez rien de satisfaisant à répondre et point n'est besoin de vous mettre inutilement en peine. Je n'ai pas besoin de votre réponse là-dessus, pour cette péremptoire raison que la présentation téléphonique est moins « morale » et infiniment plus « physique » et immédiate que les trois quarts des présentations de péchés tenues pour parfaitement suffisantes dans la pratique courante du sacrement de pénitence tel que nous avons coutume de l'administrer à nos gens bien portants et surtout à nos gens infirmes.

Qu'est-ce, en somme, que cette présentation de la matière pénitentielle à sa forme correspondante, à l'absolution ? C'est l'acte par lequel le pénitent fait connaître ses péchés au confesseur et, pour l'ordinaire du moins, les dépose dans son organe auditif par l'intermédiaire des vibrations aériennes qui transmettent le son de sa voix.

Nous avons mieux que cela dans le téléphone. Celui qui parle colle positivement ses lèvres sur l'oreille de celui qui écoute. Vibrations transmetteuses identiques dans les deux cas, mais plus immédiates comme effet de contact dans le second. De bonne foi, où est la différence, où est surtout la différence défavorable à la parole téléphonique ? Si vous l'apercevez, vous me le direz ; j'aurais sensible plaisir à l'apprendre.

Battus jusqu'ici, les antitéléphonistes se retranchent derrière la considération *judiciaire* du sacrement. C'est un jugement, disent-ils, et donc un acte social, moral, qui exige la relation immédiate du juge avec le pénitent, la réunion des deux au même tribunal.

Il y a plus de poésie que de rigueur logique dans cette argumentation. Jugement, oui, la pénitence en est un à coup sûr. Mais comment ? Un jugement à la manière des jugements ordinaires du for externe des juridictions humaines ? Non pas ! et tant s'en faut. Le pénitent est à lui seul le coupable, l'accusateur et le témoin ; donc une seule personne du côté de « l'accusation. » Point d'apparat, point de procédure ; tout au plus simple, et de la façon sommaire que l'on sait. D'autre part, le juge n'est que juge ; il n'est pas instructeur, encore moins accusateur, il écoute ce qu'on lui dit, et là-dessus pardonne ou condamne, absout ou n'absout pas. C'est tout son rôle de juge. Substantiellement, il n'a qu'un point de droit à fixer : l'accusé est-il susceptible, digne *hic et nunc* d'absolution ? Le reste : monitions, interrogations, direction..., n'est qu'accessoire par rapport à la raison essentielle du sacrement. Que voit-on là-dedans d'où l'on puisse tirer que la méthode téléphonique ne sauvegarde pas suffisamment les devoirs de l'accusation et les droits de la juridiction pénitentielle ?

Au surplus, il ne faut rien exagérer. Nous sommes, ne l'oublions pas, sur un point très précis d'analyse. Il s'agit de savoir ce qui est *essentiel* rigoureusement *ad validitatem sacramenti* ; rien de plus pour le moment. Or, s'il est vrai que, d'après la formule classique, la pénitence a été instituée *per modum judicii*, à son état normal, il est vrai aussi que ce *modus judicii* est singulièrement élastique dans la pratique des faits, qu'il disparaît même à peu près complètement dans les cas d'urgence où, vraiment, s'il y a toujours un prêtre qui fait tomber une absolution sur une conscience qui se repent de ses fautes, on ne voit plus tout de même en quoi le prêtre est *juge*, en quoi le sacrement se donne *per modum judicii* dans ces instantanéités où il n'y a, du côté du pénitent, ni confession apparente, ni manifestation apparente de contrition, ni, du côté du prêtre, instruction, enquête, étude de dossier pour former judiciairement son opinion et préparer judiciairement sa sentence.

Le « *per modum judicii* » est une formule délicate à manier. Qu'on y prenne garde, il n'y a avantage pour personne à en tirer argument pour ou contre dans la présente controverse.

Au surplus, pourquoi ne dirait-on pas que la

confession téléphonique conserve tout aussi bien que le procédé ordinaire son caractère de jugement à l'œuvre sacramentelle ? Le pénitent en définitive est là, moralement et physiquement, par communication auditive immédiate, devant le prêtre qui l'entend, qui le connaît, qui l'interroge à son aise, qui l'admoneste, lui pose ses conditions, lui donne tous ses avis, que l'autre comprend et auxquels il répond ni plus ni moins sensément que s'il était personnellement présent dans le confessionnal. Depuis quand l'essence d'un jugement réclame-t-elle le tête-à-tête du juge et de la partie ? A quoi donc servent les procureurs, les avoués devant les tribunaux civils ? A quoi les délégués et tous autres représentants juridictionnels dans les affaires ecclésiastiques ? Sans doute il s'agit ici d'un jugement intime absolument personnel qui ne comporte pas de personne intermédiaire, c'est vrai ; pas de moyens physiques intermédiaires susceptibles d'assurer quand même la communication personnelle directe des deux intéressés, c'est faux.

Mais le Saint-Siège a condamné l'usage de la confession et de l'absolution *per epistolam*.

On peut répondre : 1° que le Saint-Siège n'ayant point donné les raisons de son décret, il est loisible de penser que cette condamnation peut tout aussi bien viser l'*illicéité* que la *nullité* d'un pareil procédé. Mais c'est là une observation probablement peu fondée, en tout cas inutile. On doit donc répondre 2° que le cas de la communication téléphonique est tout autre que celui de la communication postale. Nous avons, dans ce dernier cas, un intermédiaire indépendant, une rupture physique de relations vivantes entre les deux intéressés. Ce n'est plus la conversation parlée, directe, *ore ad os*, l'échange vivant des pensées et des paroles, tel que le présente le procédé téléphonique.

Et puis, il faut convenir que l'union morale de la confession avec la forme n'existe guère qu'en métaphore ou symbole avec la lettre, sans compter le péril évident d'union insuffisante de la contrition du pénitent avec l'absolution du prêtre, à cause du temps considérable qui peut s'écouler entre l'envoi et la réception d'une lettre. Rien de tout cela avec le téléphone. C'est immédiatement que la confession est entendue, immédiatement que l'absolution tombe sur une contrition immédiatement offerte comme matière actuelle au sacrement, et partant œuvre vivante, personnelle, avec contact psychologique et moral aussi intime qu'on peut le souhaiter.

Le téléphone est entré dans nos mœurs ; on s'en sert comme d'un moyen de conversation normale, pour tous les échanges d'idées et de mots que réclament les relations ordinaires de la vie civile. N'est-ce point là encore une raison de plus de lui faire place dans les relations parallèles d'ordre surnaturel que comporte le sacrement de pénitence ? Et comment la validité privée d'un échange téléphonique de propos humains serait-elle hors de doute dans un cas, et tenue pour inadmissible dans l'autre ?

Sur le terrain de la stricte validité essentielle et au point de vue du pur argument de raison, il semble difficile de ne pas trouver fondée l'opinion des moralistes qui ne répugneraient pas à faire entrer le téléphone dans la pratique du sacrement de pénitence, au moins en cas d'urgence.

Sur le terrain de l'*autorité* et de la *licéité*, la question change. Les moralistes, interprètes de la pensée de l'Eglise, donnent des conditions requises pour la présence sacramentelle suffisante, du côté du pénitent, une notion pratique qui peut être difficile à justifier en théorie, mais qu'il faut cependant respecter en pratique, tant que l'Eglise et ses docteurs n'auront pas modifié leurs décisions sur ce point-là.

On tient encore communément pour valide l'absolution envoyée à un pénitent dûment confessé qui se retire et n'est encore éloigné que d'une vingtaine de pas, mettons une trentaine, c'est-à-dire à une distance d'où une voix humaine normale pourrait encore converser à voix discrète avec le confesseur. Ces vingt ou trente pas constituent la règle pratique sûre. Au delà, c'est le doute. Aussi l'absolution envoyée du rivage au navire qui sombre n'est-elle point certainement valide. On la risque à cause de sa possibilité, parce que *sacramenta propter homines*, comme on la risque en beaucoup d'autres cas urgents analogues, faute de mieux, sous condition, et sans persuasion de bonne besogne.

Nos théologiens n'ont pas connu ni même imaginé la présence auditive téléphonique. On ne peut pas dire qu'ils l'aient condamnée comme insuffisante absolument. On doit dire toutefois qu'elle est pratiquement exclue de la règle à laquelle ils se sont arrêtés. Que feront les théologiens de l'avenir ? Que décidera l'Eglise ? Nous ne le savons pas. En attendant, devant une pareille nouveauté, nullement incluse dans les règles existantes, il convient de s'abstenir *ratione auctoritatis*.

Du reste, le téléphone présente de gros inconvénients qui peut-être en feront déclarer l'usage sacramentel illicite pendant longtemps encore. C'est un instrument on ne peut plus *indiscret*. Le premier venu, même en dehors de ces demoiselles des bureaux centraux, peut, avec un fil de dérivation, surprendre le secret des conversations. Aussi est-il reçu que, à moins de précautions et installations à garanties très spéciales et très sévères, on ne doit point confier de secrets sérieux à la boîte fameuse. Ceci est un fait qui ne permet pas de considérer le téléphone comme un moyen licite d'administrer le sacrement de pénitence, au moins tant qu'on n'aura pas trouvé la manière absolument certaine de le rendre plus discret.

D'autre part, il n'est pas exact non plus que la transmission téléphonique soit toujours équivalente à une conversation ordinaire. Soit imperfection de la machine qui se détraque aisément, soit maladresse de ceux qui en usent, il arrive souvent,

— et chacun sait cela, — qu'on a une peine infinie à débrouiller l'essentiel d'une communication à travers la friture des crachements, des tintements, des sifflements, avec les silences brusques, les mille confusions et perturbations enfin dont la transmission téléphonique est coutumière.

Tout cela s'améliorera peut-être plus tard. C'est possible. Mais à l'heure actuelle tout cela constitue un obstacle absolu à l'usage légitime du téléphone pour les confessions.

Un raisonneur subtil conclura : Sans doute, la licéité n'est guère admissible, au moins comme règle normale, pour le moment. Sans doute, c'est là une nouveauté qui n'a point encore pour elle l'appui surnaturel indispensable de l'argument d'autorité. Mais qui parle de licéité, qui parle d'introduire cette nouveauté dans la pratique courante ? Va pour l'illicéité, tant qu'on voudra, au moins provisoirement, et pour tout le temps que subsisteront ses motifs. Tout cela ne touche qu'accidentellement la question : c'est le petit côté du problème, où il s'agit, pour l'instant, et uniquement, de la validité absolue. Aucun des arguments présentés par les adversaires de la confession téléphonique ne démontre la nullité essentielle du sacrement ainsi traité. Donc, spéculativement la validité est possible ; donc, s'il faut rigoureusement s'abstenir du procédé téléphonique dans tous les cas où l'on a à sa disposition un moyen plus sûr d'absolution, il est permis tout de même d'en user quand, devant un cas urgent et extrême, celui-là seul peut être employé. Aussi peu probable qu'on la voudra, la validité reste possible, et il n'en faut pas davantage pour qu'on applique licitement à ce cas-là comme à tous autres semblables le *sacramenta propter homines* dès lors qu'une possibilité de salut éternel, par ce moyen, se présente encore au confesseur, devant le péril de la mort.

Pour moi, disait récemment devant nous un théologien réputé, toutes précautions prises bien entendu au point de vue du scandale et de la violation du secret sacramentel, si je n'avais *in extremis* que ce moyen-là pour envoyer l'absolution à un moribond qui aurait, collé à l'oreille, le récepteur téléphonique à l'autre bout du fil, eh bien ! sans scrupule, et sous condition au moins, je l'emploierais. Je vois très bien pourquoi l'introduction normale du téléphone dans les confessions doit être prohibée ; je ne vois pas du tout pourquoi une pareille confession serait essentiellement nulle ; et alors, évidemment, ma conscience me ferait un devoir d'agir en conséquence d'après les principes de la théologie, en cas d'extrême nécessité.

Ainsi parlait ce théologien. A vous, lecteur, de décider s'il avait tort ou raison [1].

---

[1] La question est trop neuve encore pour être bien éclairée quant à l'autorité de l'enseignement. Nous trouvons pourtant un auteur de morale fort estimé, Génicot, qui défend la thèse de la validité absolue.

Par ailleurs, nous avons remarqué avec un très vif intérêt la curieuse dissertation d'un canoniste très réputé, sur le mariage par téléphone : Deshayes, *Questions pratiques sur le Mariage*, Paris, Lethielleux. L'auteur, il est vrai, se défend de vouloir assimiler sur ce point-là le sacrement de pénitence au sacrement de mariage. Les raisons qu'il donne cependant en faveur de la validité du mariage téléphonique paraissent en grande partie applicables à la validité de l'absolution envoyée à distance par le téléphone.

Q. — D'après Beringer, il semble que les indulgences accordées à ceux qui visitent les malades ne peuvent être gagnées que par ceux qui visitent les malades *dans les hôpitaux*. Est-ce vrai ?

R. — Reproduisons d'abord les quelques lignes consacrées par Beringer à l'œuvre de charité qu'est la visite des malades :

Visite des malades et des prisonniers. — *Indulgence :* — 100 jours à tous les fidèles, chaque fois qu'ils visitent les hôpitaux pour exercer envers les malades les œuvres de la charité chrétienne. Pie VI, par mandement du cardinal vicaire, du 28 février 1778.

Comme on ne savait pas si cette concession avait été faite pour Rome seulement, ou pour le monde catholique tout entier, Pie IX, par rescrit de la S. Congrégation des Indulgences du 23 août 1861, déclara que cette indulgence pouvait être gagnée par tous les fidèles de l'univers [1].

De plus en visitant les *malades et les prisonniers*, on peut encore gagner les indulgences partielles à différents titres particuliers. En effet, un grand nombre d'associations ont obtenu de pareilles indulgences, soit en général pour toute œuvre de piété ou de charité, soit en particulier pour chaque visite faite à un malade ou à un prisonnier. C'est ainsi que les confrères du Saint-Rosaire gagnent *3 ans et 3 quarantaines* chaque fois qu'ils visitent les membres malades de la confrérie, et 60 jours chaque fois qu'ils accomplissent une autre œuvre quelconque de piété ou de charité. Les confrères du Très Saint Sacrement et du scapulaire du Carmel ont droit dans les mêmes conditions à 100 jours, et les Congréganistes de la Sainte Vierge à 7 ans et 7 quarantaines, etc., etc.

En outre, ceux qui possèdent un objet de piété enrichi des Indulgences dites apostoliques (chapelets, croix, médailles), gagnent 200 jours en visitant ou en secourant les prisonniers ou les malades des hôpitaux, etc.[2]

Pour les indulgences générales accordées par Pie VI, le P. Beringer n'a fait que traduire la *Raccoltà : Visita agli infermi negli ospedali* [3].

Pour les objets enrichis des Indulgences apostoliques, la concession ne vaut, non plus, que pour la visite aux malades des hôpitaux, ainsi que le déclare le catalogue des Indulgences apostoliques publié par Pie X le 28 août 1903 : « Quisquis in carcere detentos, aut ægrotantes *in nosocomiis* inviserit, iisque opitulatus fuerit... toties bis centum dierum indulgentiam lucrabitur [4]. »

Pour l'indulgence de trois ans et trois quarantaines accordée aux confrères du Rosaire chaque fois qu'ils visitent les membres malades de la confrérie, elle peut être gagnée à domicile, rien dans la concession ne la restreignant à la visite dans les hôpitaux. Cette indulgence se

[1] *Rescripta auth.*, n. 403.
[2] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. I, p. 450, n. 313.
[3] *Raccoltà*, 1898, p. 564, n. 323.
[4] *Ami*, 1903, p. 1114.

trouve mentionnée au n. 47 du nouveau Sommaire du Rosaire : « Indulgence de trois ans et trois quarantaines chaque fois que des confrères visitent d'autres confrères infirmes. » Elle provient d'une concession de Clément VIII, par la constitution *Ineffabilia* du 12 février 1598 : « Et insuper confratres præfatos, quando infirmabuntur, visitantibus... tres annos et totidem quadragenas similiter de injunctis eis aut alias debitis pœnitentiis misericorditer in Domino relaxamus [1]. »

Nous ne poussons pas plus loin notre examen ; cela suffit pour faire comprendre la manière d'interpréter les concessions d'indulgences : elles sont *de stricte interprétation*, et l'on ne doit imposer une œuvre quelconque comme condition de l'indulgence que si le bref de concession en fait mention expresse.

Q. — 1° Un pauvre vieux sauvage protestant, âgé de 82 ans, me dit un jour : « Père, il y a longtemps que je désire prendre ta religion. En lisant une Bible protestante, je me suis convaincu que la religion catholique est la première et la meilleure. Je me suis dit : Du jour où je verrai une église catholique bâtie ici, je promets de prendre cette religion. Aujourd'hui, ton église est debout ; je viens donc me livrer à toi pour que tu m'instruises et me baptises ; car je veux être catholique. Je te demande seulement une seule chose : j'aime beaucoup ma Bible anglaise que je lis souvent ; je voudrais bien continuer à la garder et à la lire ; car je suis persuadé que la Bible anglaise et la Bible française (catholique) sont pareilles. »

Cette demande du bon vieillard me mit un peu dans l'embarras. Je le considérais comme de bonne foi, et absolument incapable de découvrir les erreurs de sa Bible. Je me dis : « Lui refuser sera peut-être l'éloigner pour toujours du catholicisme. En lui permettant, je puis sauver l'âme de ce pauvre vieillard, car il me dit ne pas bien se rappeler s'il a jamais été baptisé. » Je dis donc à mon sauvage : « Oui, mon grand-père, garde ta Bible, lis-la si tu le veux. » Le bon vieux fut au comble du bonheur. Quelques jours après, l'eau sainte coulait sur ce front dénudé, se mêlant aux larmes abondantes que la grâce lui faisait répandre.

Que pense l'*Ami* de cette permission ?

2° Un catholique, récemment converti, veut épouser une sauvagesse protestante dont voici le cas. Elle reçut un jour cette confidence d'un anglais protestant, qui s'était amouraché d'elle : « Si tu le veux, nous allons vivre ensemble, pour essayer, et si plus tard je vois que nous pouvons faire bon ménage, je t'épouserai. » Un homme était là, un témoin de leurs engagements. A partir de ce jour, ils vécurent près de deux ans ensemble, eurent un enfant. Bientôt la brouille survint, et voilà nos deux personnages séparés pour toujours. Quelque temps après, la femme est demandée en mariage par le jeune homme ci-dessus nommé.

Elle veut se faire instruire auparavant et embrasser la religion catholique. Un tel cas nous embarrassa beaucoup. L'homme qui avait assisté à l'engagement de l'Anglais avec la sauvagesse, nous affirma qu'il n'y avait pas eu mariage, mais que l'Anglais avait dit à la sauvagesse : « Nous allons essayer ; et puis si cela va, je te prendrai définitivement pour ma femme. »

Après bien des hésitations, nous nous sommes décidés pour le mariage. La femme a été instruite, et baptisée dans la religion catholique ; puis le mariage a été célébré.

Si nous n'avions pas accédé à ce mariage, il aurait été célébré par le ministre protestant, et la femme serait restée hérétique ; et probablement le mari serait revenu lui aussi à ses premières erreurs.

Que pense l'*Ami* de ce cas ? Quelle conduite à tenir dans le cas où le premier engagement eût été vraiment mariage ?

Ne pas oublier que nous sommes dans un pays où le Concile de Trente n'est pas encore publié.

R. — Ad I. Bien décidé, vu les circonstances. Trois choses étaient à craindre : 1° le mal de la violation du précepte qui interdit les livres à l'*Index* ; 2° le mal que la lecture de la Bible protestante pouvait faire à votre vieux converti ; 3° le mal du scandale qui pouvait résulter du fait qu'on aurait connu dans la société chrétienne votre tolérance sur ce chapitre.

Or, le mal n° 2 n'était pas en cause, puisque certainement la possession et même la fréquentation du cher volume était manifestement sans danger pour ce vieillard.

Or, le mal n° 3 se réduisait aussi à zéro, du moins nous le supposons, puisqu'il était facile d'éviter les divulgations du fait, lequel peut-être, après tout, fût-il connu, n'aurait causé aucune mauvaise impression, étant données les conjonctures très particulières du cas en question.

Reste le mal n° 1, lequel non plus ne devait vous causer aucun scrupule, d'abord à cause des deux raisons ci-dessus, et ensuite à cause de la grave raison positive que vous aviez d'user d'épikie et de conclure, en présence d'un baptême à manquer : *lex non obligat cum tanto incommodo*.

Nous ne voyons rien à reprendre dans votre solution.

Ad II. Même réponse. Vous avez raisonné juste. La première union serait en nos pays civilisés d'Europe réputée simple concubinage. Pourquoi pas chez vous ? Le contrat de mariage demande d'autres dispositions d'esprit, d'autres circonstances caractéristiques d'un consentement moins superficiel. Dès lors vous pouviez tenir la personne en question pour libre.

Là, par exemple, où nous nous permettrions une légère critique, c'est quand vous paraissez vous être laissé influencer par la crainte de voir votre couple dévier du côté des protestants. C'est une considération à côté, qui n'a rien à voir avec la validité ou la nullité de la première union. Vous devez comprendre très bien que si cette union avait par hasard été valide, la peur du ministre protestant n'aurait pas dû suffire pour procéder quand même aux secondes noces en rite catholique. Dans cette dernière hypothèse il n'y avait rien à faire qu'à renvoyer la femme à son vrai et légitime mari. C'est ennuyeux ; mais il en est ainsi partout, de par le dogme et la loi universelle de l'Eglise.

---

[1] Chéry, *Théologie du Saint-Rosaire*, 1869, t. II, p. 221.

Q. — Dans un diocèse, l'honoraire des messes basses est de 1 f. 25, celui des grand'messes 3 f. 75. D'après un règlement approuvé par l'évêque, un tiers de l'honoraire est destiné à la fabrique, l'autre au curé (ou célébrant) et le dernier aux chantres, bedeau, etc. Or il arrive souvent que le curé ne peut lui-même acquitter le nombre trop considérable de grand'messes (dans certaines paroisses, il y a deux grand'messes par jour), et en conséquence les fait chanter par son vicaire, en lui donnant seulement l'honoraire d'une messe basse.

1° Existe-t-il un indult autorisant l'évêque à faire le partage de l'honoraire des grand'messes de la manière ci-dessus mentionnée?

2° L'évêque peut-il sans indult autoriser une telle coutume, qui ne me paraît pas d'accord avec les principes de la théologie, de la constitution *Apostolicæ Sedis* et du décret *Ut debita*?

3° S'il existe un indult, le curé doit-il, lorsqu'il fait chanter la messe par le vicaire, lui donner tout l'honoraire qu'il recevrait lui-même en la chantant, ou peut-il se contenter de ne lui donner que l'honoraire d'une messe basse?

4° Que penser d'un curé qui, ayant plusieurs vicaires, fait chanter les grand'messes par l'un d'eux moyennant un honoraire inférieur à la taxe diocésaine, dans un diocèse où il n'y a pas d'indult? Cette coutume est-elle légitime?

R. — Ad I. Existe-t-il un indult permettant à un évêque de partager les honoraires versés par les fidèles de manière à faire trois parts : l'une pour le célébrant, l'autre pour la fabrique, la troisième pour les employés de l'église?

Ce n'est pas en vertu d'un indult, mais par application de la loi générale de l'Eglise, que les évêques peuvent régler les honoraires des messes et en partager le montant entre la fabrique, les employés et le célébrant. Nous pouvons invoquer tout d'abord la décision de la S. C. du Concile du 15 novembre 1698, où il est dit : « Attendendum est consuetudinem loci, vel legem synodalem, quatenus adsit; sin minus, statuendum est per episcopum eleemosynam competentem ejus arbitrio. »

Cette doctrine a été rappelée encore dans la décision *in Hildesien.* de la même Congrégation du 21 janvier 1898 : « In legatis missarum aliqua in ecclesia fundatis retineri posse favore ministrorum et ecclesiarum inservientium eam portionem redituum quæ in limine fundationis, vel alio legitimo modo, ipsis assignata fuit independenter ab opere speciali præstando pro legati adimplemento. » L'insertion de cette réponse dans le décret *Ut debita*, n. 15, lui donne une portée universelle.

Nous parlons ici des messes de fondation et des messes chantées, et non des messes manuelles.

De fait, nous avons prouvé en 1904, p. 1164, que les évêques ne peuvent autoriser les fabriques *à exiger* un supplément d'honoraires dans les messes manuelles que si elles sont réellement *pauvres*, et cela d'après une décision de la S. C. du Concile du 2 avril 1898, *in Tranen.* [1].

Pour les messes fondées, la situation est différente, car les fabriques sont obligées de gérer les biens des fondations; or toute peine a droit à son salaire. Pour les messes chantées, c'est la même chose : les fabriques sont obligées de fournir divers décors, d'allumer des cierges plus nombreux, de prévenir les employés de l'église, etc.; il y a là un dérangement qui mérite son salaire.

Nous pensons donc que les évêques ont le pouvoir de réserver pour les fabriques une partie des honoraires des messes chantées et des messes de fondation.

Ad II. Cette coutume, dites-vous, ne paraît pas d'accord avec les principes de la théologie, de la constitution *Apostolicæ Sedis* et du décret *Ut debita*. Nous pensons que vous interprétez ces constitutions dans un sens qui n'est pas le leur. Elles parlent, en effet, de la distribution des messes reçues et de la célébration dans une autre église des messes de fondation, mais elles ne s'occupent pas de la manière dont l'évêque doit fixer les honoraires des messes soit manuelles, soit de fondation, soit chantées.

Ad III. Que doit faire un curé qui fait chanter la messe par un vicaire? — La réponse se trouve dans la décision de la S. Congrégation du Concile, *in Monacen.*, du 25 juillet 1874, citée, elle aussi, par le décret *Ut debita* : « Attento quod eleemosynæ missarum quorumdam legatorum, pro parte locum tenerent congruæ parochialis, Emi Patres censuerunt licitum esse parocho, si per se satisfacere non possit, eas missas alteri sacerdoti committere, attributa eleemosyna ordinaria loci sive pro missis lectis, sive pro missis cantatis. » Cette réponse vise les messes de fondation.

Dans la cause de Cologne, du même jour, la S. C. du Concile examine le cas des messes auxquelles est attaché le droit d'étole et des messes libres :

II. In celebrandis matrimoniis exequiisque defunctorum, jura stolæ parocho non in cumulo solvuntur, sed certa portio assignata est pro singulis actibus ad has functiones rite persolvendas requisitis. Hinc certa quoque eleemosyna eaque pinguior quam pro cæteris missis manualibus, ab Ordinario fixa est, tam pro missis nuptialibus, quam pro missis exequialibus, quarum celebratio de jure et consuetudine ad parochos spectat.

III. Plurimæ per annum parochis a fidelibus offeruntur eleemosynæ pro missis cantandis sive secundum taxam ab Ordinario constitutam, sive etiam sponte traduntur pinguiores. Cum autem parochi nonnunquam morbo, absentia, aliisque sacris functionibus impediantur, quominus missas in tribus enunciatis casibus ipsimet celebrent, eorum vices supplent alii sacerdotes sive iisdem ecclesiis in eorum adjutorium adscripti, quorum salarium ab ecclesiæ provisoribus solvitur, sive etiam extranei. Hinc quæstio oritur, an parochi in iisdem tribus casibus, sacerdotibus eorum vices supplentibus tradere debeant integram eleemosynam celebranti? Quod si in his casibus pars eleemosynæ a parochis licite retineri possit, quæritur ulterius, an ab eisdem celebranti sacerdoti solvenda sit eleemosyna diœcesana pro missis lectis, an potius cantatis ab Ordinario constituta?

Resp. Ad II. Cum agatur de *juribus stolæ*, satis esse si parochus retribuat celebranti eleemosynam ordinariam.

Ad III. Integram eleemosynam solvendam esse, nisi morali certitudine constet excessum communis eleemosynæ oblatum fuisse intuitu personæ ipsius parochi [1].

[1] *Analecta*, 1898, p. 148.

[1] *Acta S. Sedis*, VIII, 83.

Nous concluons que le curé peut garder une partie de l'honoraire :

1° Quand il s'agit d'une messe de fondation, si les messes de fondation sont regardées comme formant une partie de la dotation curiale. Comme nous avons expliqué ce point naguère en commentant le décret *Ut debita*, nous n'y reviendrons pas [1]. Mais dans ce cas, à moins de conventions particulières, le célébrant doit toucher, selon le cas, les honoraires d'une messe chantée ou d'une messe basse.

2° Quand il s'agit d'une messe à laquelle est attaché le droit d'étole. On comprend sous ce titre les messes de mariage, les messes de sépulture, les anniversaires proprement dits, les messes unies par un honoraire indivis et commun à des fonctions pastorales, etc. Ici encore se place la remarque relative à la variété du taux des honoraires versés au célébrant, suivant qu'il s'agit d'une messe chantée ou d'une messe basse.

3° Quand il y a un excédent d'honoraire donné précisément pour avantager le curé et que cette intention des donateurs est connue avec certitude morale.

Dans tous les autres cas, le célébrant doit toucher la somme entière portée au tarif ou volontairement offerte par les fidèles.

Ad IV. Que penser d'un curé qui, ayant plusieurs vicaires, fait chanter les grand'messes par l'un d'eux moyennant un honoraire inférieur à la taxe diocésaine? — Prise au point de vue doctrinal, la réponse est facile : il y a là violation d'une loi ecclésiastique et des droits d'un tiers ; pour la première violation, l'évêque peut poursuivre et punir le délinquant, et pour la seconde il y a obligation de restituer.

Quant au point de vue pratique, notre correspondant ne peut pas appliquer notre réponse à qui que ce soit, avant d'avoir demandé des explications à la personne visée et lui avoir permis de justifier sa conduite, si possible. Au besoin, l'Ordinaire est le juge naturel devant lequel la difficulté doit être portée, personne n'étant juge dans sa propre cause.

La coutume, ajoutez-vous, peut-elle légitimer cet état de choses? — La réponse est négative. Un curé, en effet, ne peut prescrire contre ses vicaires que suivant les règles ordinaires de la prescription, c'est-à-dire avec un titre et trente ans pour chacun d'eux.

Q. — Dans quel sens faut-il comprendre ce que dit le B. de Montfort, qu'il jouissait en lui-même de la présence continuelle de Jésus et Marie? M. Blin l'apprit de lui dans une conversation.

Dans sa *Méthode pour bien communier*, le Bienheureux s'adressant à l'âme fidèle lui recommande de dire à Marie que si elle (la Sainte Vierge) veut venir habiter chez elle (l'âme fidèle) pour recevoir son Fils, — elle le peut, ajoute-t-il, par le domaine qu'elle a sur les cœurs, — son Fils sera par elle bien reçu sans souillures. Dans quel sens Marie vient-elle habiter ainsi en l'âme fidèle qui la réclame?

Dans le cantique du même Bienheureux qui se trouve à la fin de son *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, il y a ces couplets :

Elle (Marie) est mon divin oratoire
Où je trouve toujours Jésus ;
J'y prie avec beaucoup de gloire,
Je n'y crains jamais de refus.

Elle est ma ville de refuge
Où je ne suis point outragé ;
C'est mon arche dans le déluge
Où je ne suis point submergé.

Voici ce qu'on ne pourra croire :
Je la porte au milieu de moi
Gravée avec des traits de gloire
Quoique dans l'obscur de la foi.

Je fais tout *en elle* et par elle ;
C'est un secret de sainteté
Pour être à Dieu toujours fidèle,
Pour faire en tout sa volonté.

S'agit-il là d'un état mystique, d'une faveur extraordinaire, ou seulement d'une forme spéciale d'état ascétique ordinaire s'expliquant par une action particulière de tel ou tel don du Saint-Esprit?

Dans quels sens Marie peut-elle être présente à une âme?

R. — N'oubliez jamais, en pareille matière, le vague et l'obscurité que comporte nécessairement la littérature mystique un peu transcendante. Cela se comprend du reste. Les mots manquent à l'âme favorisée de dons supérieurs surnaturels, pour exprimer ses états, pour rendre l'effet des « touches divines. » Il n'y a même pas là de langue à part, à créer ; il est plus exact de dire qu'il n'y a pas de langue exacte possible, à cause de la disproportion qui s'accentue de plus en plus entre l'infini et le fini, à mesure que les deux entrent plus étroitement en contact.

Les saints ont essayé de recourir à mille métaphores variées pour donner une idée approximative de leurs états d'âme ravie dans la contemplation des choses célestes. Jamais ils n'ont réussi à traduire exactement leurs impressions ; aussi beaucoup ont-ils renoncé à une traduction impossible, plutôt que de gâter leurs merveilles intérieures par une reproduction imagée qui n'en pouvait être à leurs yeux qu'une caricature, ou tout au moins une ombre infiniment éloignée de la réalité.

De là vient que ceux d'entre eux qui ont pourtant consenti à écrire, non pas pour nous dire tout ce qu'ils sentaient, mais pour nous aider à marcher dans la voie de la sainteté, ne l'ont pu faire, malgré tout, qu'en un langage souvent presque inintelligible, ordinairement obscur, toujours réfractaire à l'ordre didactique et aux précisions de la conception et de la langue humaine ordinaires.

Les profanes, comme nous, sont donc avertis d'avoir à prendre beaucoup de précautions, quand ils abordent la lecture des mystiques. Si on ne les comprend pas, ce n'est point parce qu'ils disent des sottises ; si leurs expressions heurtent nos idées les plus claires et certaines, ce n'est point parce qu'ils sont le jouet de l'erreur ; si les chaudes exubérances de leurs imaginations et le désordre

[1] *Ami*, 1904, p. 980 986.

apparent de leurs impressions nous étonnent, ce n'est point parce qu'ils ont eux-mêmes l'imagination détraquée ou qu'ils sont névropathes, déséquilibrés, hystériques. C'est tout simplement parce qu'ils voient et sentent des choses infiniment vraies et divines que nous ne concevons même pas, qui sortent absolument du cadre de nos pensées habituelles, et qu'ils ne savent ni vraiment ne peuvent les dire en une langue commune à eux et à nous.

En ce qui concerne la présente question, voici tout ce que nous voulons en dire ici, n'ayant pas du tout l'intention d'entrer davantage dans l'étude des états et de la langue mystiques. La présence de la Sainte Vierge dont parle ici le P. Grignon de Montfort n'a pu être qu'une présence « psychologique », non une présence réelle, étant donné que cette présence ait été interne et renfermée dans la personnalité spirituelle du saint. Son cas n'est pas isolé. La fréquence des apparitions et communications de la Sainte Vierge, par mode psychologique de vision intellectuelle et imaginative, est chose non seulement très possible, mais chose maintes fois réalisée dans l'histoire des saintes âmes. Du fait de cette présence, celui qui en est favorisé est assez naturellement porté à considérer la Mère de Dieu comme habitant en lui, prenant pour ainsi dire possession de ses facultés, partageant sa vie avec lui.

Il n'y a rien dans les paroles du Bienheureux Grignon de Montfort qui ne puisse, en gros, s'expliquer ainsi de façon philosophiquement et théologiquement très acceptable. Quant au langage, aux figures imaginatives employées, il faut les entendre dans le sens que nous venons de dire ; et, ainsi entendues, elles sont encore pour nous très raisonnablement significatives, encore que nous ne pénétrions point toute la portée qu'elles avaient chez leur auteur, encore que nous ne puissions saisir comme lui la réalité du divin mystère d'union surnaturelle qu'elles essaient d'ébaucher à nos yeux.

Conclusion : Gardons-nous de jamais nous scandaliser du langage des mystiques ; mais gardons-nous aussi de le prendre à la lettre en lui attribuant notre interprétation humaine terre à terre et normale qu'il ne comporte pas, à cause de la transcendance surnaturelle de son objet.

Gardons-nous enfin du péril des désordres imaginatifs, maladifs, en pareille matière. Quand on a affaire aux saints, point d'embarras, ni d'hésitation ; on est bien assuré que derrière leurs paroles de voyants, il y a, du côté de Dieu, qui les « touche », une réalité objective, et donc qu'ils disent vrai, et ne tirent pas de leur propre fonds la matière et la cause de leurs états d'âme singuliers, de tout point divins.

Mais en dehors de cette catégorie de « mystiques vrais », combien de pauvres âmes sont exposées à s'autosuggestionner au moyen de leurs propres imaginations morbides, et à prendre pour des illuminations d'en haut des impressions étranges qui ne sont en définitive que le produit de leurs cerveaux hallucinés ! Les états mystiques ont d'ailleurs cela de particulier et de très sagement providentiel qu'ils sont singuliers, ne se répètent pas identiquement, ne suivent aucune loi fixe, ne sont pas susceptibles de classement systématique, de synthèse scientifique. Chaque sainte âme éprouve ce qu'elle éprouve, comme Dieu entend qu'elle l'éprouve. Ce serait un danger et un péril d'erreur à priori pour elle de croire qu'elle éprouvera aussi bien que telle autre les manifestations mystiques racontées par celle-ci. Qu'elle attende donc dans une passivité complète (prière d'entendre cette expression comme il convient, non point au sens quiétiste !), qu'elle attende donc les faveurs du ciel pour l'heure et dans la forme singulière où il plaira à Dieu de les lui accorder, sans échauffer par avance son imagination à l'idée de ce qui est arrivé à telle ou telle autre sainte personne.

Et que ceux-là seuls se permettent de livrer au public, par descriptions écrites, les secrets mystères de leurs illuminations et unions surnaturelles mystiques, qui en auront reçu de Dieu l'inspiration expresse et la permission de l'autorité ecclésiastique.

Q. — Le livre de Charles Darwin, édition anglaise, *The origin of Species*, tombe-t-il sous les prohibitions de l'Index ?

R. — Le nouvel *Index* ne renferme aucune condamnation contre Darwin (Charles), l'auteur de l'ouvrage *On the Origin of Species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life* (in-8, Londres, 1859).

On peut se demander si ce livre de l'*Origine des espèces* ne tombe pas sous le coup des *lois* de l'*Index*. Notre réponse sera négative, au moins pour les premières éditions.

Rappelons en quelques mots en quoi consiste le système de Darwin. La théorie de descendance, pour laquelle on réserve le nom spécial de *transformisme* ou de *darwinisme*, explique par des transformations graduelles et successives l'origine des espèces organiques, de sorte que, d'après elle, tous les organismes complexes, végétaux et animaux, dérivent d'organismes simples. Elle admet à l'origine des êtres une seule forme primitive ou au moins un très petit nombre de formes, d'où toutes les autres sont descendues. Enfin la théorie de la sélection consiste à attribuer au procédé de la sélection l'origine des espèces : elle suppose la variabilité indéfinie des espèces et leur transmutabilité. Celles-ci ne sont pas originelles. Elles se sont produites, comme les variétés que l'on observe tous les jours dans une même espèce, par des modifications, des changements accidentels, dus surtout à la sélection, et qui se sont fixés ensuite de manière à se perpétuer et à devenir

durables. C'est cette théorie, expliquant par des causes mécaniques la transformation des espèces, qui est proprement le darwinisme.

Que faut-il penser de ce système au point de vue *théologique ?* — Les auteurs enseignent que, maintenu dans certaines limites, il n'est pas nécessairement en contradiction avec la Bible. Nous citerons quelques témoignages.

Reusch : « Supposé que la théorie de Darwin fût démontrée par des preuves incontestables, et que, — ce que je regarde comme impossible, — les sciences naturelles parvinssent à prouver que toutes les espèces de plantes et d'animaux qui ont existé et qui existent encore peuvent être ramenées à quelques formes primitives, y aurait-il contradiction entre la Bible et les sciences naturelles ? Je ne le crois pas [1]. »

Le P. Zahm, professeur à l'Université catholique d'Indiana (Etats-Unis). — Il expose, dans la *Correspondance catholique,* que dans l'évolution organique bien comprise, il n'y a rien d'incompatible ni avec l'enseignement de l'Ecriture ni avec l'orthodoxie chrétienne. Toute affirmation contraire provient d'une myopie scientifique ou herméneutique. Car dans le texte de Moïse le mot qui exprime l'idée de création, *bara,* n'est employé que trois fois : 1° pour la création de la matière organique ; — 2° pour la création de la *vie animale ;* — 3° pour la création de l'*homme.* — Donc si, tout en croyant à un Dieu créateur, on admet l'évolution en dehors de l'homme, l'orthodoxie est sauvée. Bien plus, loin de s'opposer à la théorie d'après laquelle la vie animale et la vie végétale se sont développées et différenciées sous l'*action des causes naturelles,* le texte sacré, par cet emploi restreint du mot *bara,* semble supposer cette théorie, sinon la déclarer expressément [2]. Or, non seulement le darwinisme n'exclut pas par lui-même l'intervention de Dieu dans la création du monde, mais Darwin, dans la 1re édition de son livre, parlait en plusieurs points comme le fait la Bible.

Vigouroux : « Le darwinisme restreint ou mitigé, dit-il, n'est donc pas en lui-même en contradiction avec la Bible. Il peut par conséquent être soutenu, avec les restrictions nécessaires, par des savants croyants, comme il l'est en effet par MM. Saint-George Mivart, Gaudry, et d'autres encore. Mais s'il n'est pas en soi une anti-Genèse proprement dite, il l'est par ses tendances et par la manière dont l'entendent la plupart de ses défenseurs. Le nombre des darwinistes orthodoxes est bien petit et celui des darwinistes hétérodoxes est bien grand. La plupart de ceux qui l'ont accepté vont loin au delà de ce qu'il enseigne : ils acceptent le transformisme avec toutes ses conséquences outrées et impies, comme l'a fait Darwin lui-même dans ses dernières années [1]. »

Les derniers mots de M. Vigouroux indiquent qu'il y eut une évolution dans l'enseignement de l'illustre savant. Il est regrettable pour sa mémoire qu'il n'en soit pas resté aux premières propositions du principe, et qu'il ait voulu appliquer à l'homme les théories du règne animal et du règne végétal. Il ne le pouvait, quoiqu'on ait dit, sans manquer à la logique ; car tandis que des liens intimes unissent l'un à l'autre tous les animaux, une distance considérable sépare, même au point de vue purement physique, l'homme du reste de la création. On peut donc concevoir que les lois qui régissent les premiers ne s'appliquent pas au second. Ainsi l'avait compris l'anglais Wallace, qui faillit devancer Darwin dans la promulgation de son système.

En exagérant, comme il l'a fait, la portée de son principe, ce dernier a pu donner satisfaction aux représentants de la science athée ; mais il a ôté à son système ce qu'il pouvait avoir de droit au respect des vrais savants.

Ce n'est pas la seule concession regrettable que Darwin est faite aux radicaux de son parti. Dans la première édition de son livre, il avait parlé du Créateur et fait acte d'adhésion au surnaturel. Il a supprimé dans les dernières ces expressions compromettantes et s'est bien gardé de protester contre la façon matérialiste dont Hæckel et Vogt ont interprété sa doctrine. C'est pour cela que nous avons fait une différence entre les premières éditions et les dernières. Ces suppressions cependant ne font pas tomber les nouvelles éditions sous les défenses de l'*Index,* comme le déclare M. Hamard : « En soi, dit-il, cette doctrine n'en est pas moins conciliable avec l'orthodoxie. L'adhésion plus ou moins formelle qu'elle a reçue de quelques savants catholiques, tels que Saint-George Mivart, en Angleterre, d'Omalius d'Halloyn, en Belgique, Albert Gaudry, en France, montre bien qu'elle ne va pas manifestement à l'encontre du dogme chrétien [2]. »

[1] Reusch, *La Bible et la nature,* trad. de l'abbé Hertel, p. 444. — Cf. D. Leroy, *L'évolution et les espèces organiques,* in-18, Paris, 1886. — E. Pesnelle, *La Science contemporaine,* 1879, p. 213.

[2] *Correspondance catholique,* 17 janvier 1895.

[1] Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 1891, t. III, p. 314.

[2] Hamard, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* par J.-B. Jaugey, 1891, art. *Darwin,* p. 731. — Cf. de Quatrefages, *Charles Darwin et ses précurseurs français,* in 8°, 1870. — R. P. de Valroger, *La genèse des espèces,* in-18, 1873. — Abbé Lecomte, *Le Darwinisme et l'origine de l'homme,* in-12, 1873. — Abbé Lavaud de Lestrade, *Transformisme et darwinisme,* in-12, 1885. — Albert Gaudry, *Les enchaînements du monde animal,* in-8°, Paris, 1878, p. 257. — Mathias Duval, *Le Darwinisme, leçons professées à l'Ecole d'anthropologie,* in-8°, Paris, 1885, p. LIII. — Paul Janet, *Les causes finales,* in-8°, Paris, 1876, p. 381. — Faivre, *Considérations sur la variabilité de l'espèce,* 1864, p. 30.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. du Concile

I

27 août 1904.

ROMANA ET BREDANA [1]

A moins d'une coutume ou d'une disposition particulière de l'évêque, I. *c'est à la cathédrale que doivent être portés les étrangers qui ont élu sépulture dans un cimetière commun sans indiquer l'église ;* — II. *Quand un étranger meurt* accidentellement *en dehors de sa paroisse sans avoir fait élection de sépulture, s'il ne peut être reconduit à son domicile, les funérailles ont lieu sur la paroisse du décès.*

Episcopus Bredanensis in Hollandia exposuit : In civitatibus, ubi plures sunt parochiæ cum cœmeterio communi, nonnunquam movetur quæstio cuinam ecclesiæ competat jus funerandi et sepeliendi :

I. Extraneos alibi defunctos qui in eodem cœmeterio sepulturam elegerunt, non designata ab ipso defuncto Ecclesia in qua solemnia funeris persolvantur ;

II. Peregrinos, qui perfunctorie in civitate commorantur, et ibi moriuntur non electa sepultura, dum ad locum domicilii sui transferri nequeunt.

Et Emi Patres S. C. Concilii præpositi, omnibus ad trutinam revocatis, die 27 augusti 1904, responsum dederunt :

Ad I. *Spectare ad parochum cathedralis, seu ad ecclesiam principalem loci, salvis consuetudinibus et constitutionibus particularibus.*

Ad II. *Spectare ad parochum loci in quo peregrinus vitam absolvit, salvis constitutionibus et consuetudinibus particularibus.*

II

19 décembre 1904.

ALIPHANA [2]

I. *On peut regarder comme messes manuelles au sens du décret* Ut debita *les messes fondées à perpétuité dans une église, un monastère, une confrérie, un lieu pie quelconque, si elles ne doivent pas être acquittées dans une église* déterminée *et que la liberté soit laissée aux administrateurs de les faire acquitter n'importe où.* — II. *Les prêtres qui sont chargés par les administrateurs des églises d'acquitter les messes de fondations ne peuvent se décharger de leur acquit sur d'autres prêtres en retenant une partie de l'honoraire.* — III. *Il n'est pas permis aux prêtres qui ont des chapellenies fondées, laïques ou ecclésiastiques, de faire célébrer ces messes en ne donnant que l'honoraire qu'il leur plaira.* — IV. *Si les prêtres, les bénéficiers et les administrateurs des œuvres pies refusent, à la fin de chaque année, d'envoyer les messes qu'ils n'ont pu acquitter, l'évêque peut procéder dans les cas particuliers contre les délinquants, même par l'emploi des censures, mais en suivant les règles de la procédure judiciaire.*

Beatissime Pater,

Episcopus Aliphanus humiliter petit solutionem sequentium dubiorum, quæ se referunt ad Decretum *Ut debita sollicitudine* editum a S. Congregatione Concilii, die 11 maii 1904.

I. An missæ quæ ex onere perpetuo inhærente ecclesiæ, monasterio, confraternitatibus aut locis piis quibuscumque, sed in nulla ecclesia sunt constitutæ, ita ut a quolibet sacerdote pro administratorum arbitrio ubivis applicari possint, accenseri debeant inter fundatas vel potius inter manuales ad effectum Decreti ?

II. An sacerdotes, quibus a rectoribus seu administratoribus ecclesiarum committitur satisfactio unius aut plurium legatorum missarum in ecclesia fundatorum, possint pro suo arbitrio committere earum missarum celebrationem aliis sacerdotibus cum minori eleemosyna, etiam extra ecclesiam propriam ?

III. An sacerdotes fruentes capellaniis fundatis, sive ecclesiasticis sive laicalibus, possint aliis sacerdotibus missas suarum capellaniarum celebrandas committere statuta eleemosyna pro suo arbitrio ?

IV. An episcopus possit sub censuris latæ sententiæ compellere sacerdotes, beneficiatos et administratores locorum piorum, in fine cujuslibet anni, ad sibi tradendas missas quibus infra annum non satisfecerint, et sub iisdem pœnis illis prohibere ne mittant extra diœcesim ?

Sacra Congregatio Concilii prædictis dubiis die 19 decembris 1904 ita respondendum censuit :

Ad I. Habendas esse ad instar manualium.

Ad II. Non posse.

Ad III. Negative et servandas esse dispositiones articuli XV Decreti.

Ad IV. Contra transgressores articuli IV citati Decreti Episcopum posse procedere in particulari, servatis de jure servandis, etiam cum censuris.

Card. VINCENTIUS, Ep. Prænest., *Præf.*
C. DE LAI, *Secretarius.*

III

27 février 1905.

CONGREGATIONIS SPIRITUS SANCTI

I. *Les prélats réguliers sont regardés comme Ordinaires relativement à leurs sujets pour les dispositions de l'article 7 du décret* Ut debita. — II. *Les évêques et les prélats réguliers qui envoient des honoraires de messes à d'autres évêques ou d'autres prélats réguliers, sont déchargés devant Dieu et devant l'Eglise par le fait même de la transmission, si elle est sûre, et ils ne sont pas tenus de demander une attestation de célébration.*

Beatissime Pater,

Superior Generalis Congregationis a Spiritu Sancto humiliter postulat :

I. An ad art. 7 Decreti *De Observandis*, diei 11 maii 1904, sub nomine Ordinariorum veniant quoque Prælati regulares pro suis respectivis subditis ?

II. An Episcopi diœcesani et Prælati regulares, qui aliis Episcopis seu Prælatis regularibus missas cum sua eleemosyna celebrandas tradiderint, ab omni obligatione coram Deo et Ecclesia relevati censeantur ; an potius obligatione teneantur usque dum peractæ celebrationis fidem sint assequuti ?

Die 27 februarii 1905.

S. Congregatio Concilii Tridentini Interpres propositis dubiis ita respondendum censuit :

[1] Rome et Breda, en Hollande.
[2] Alife, Italie méridionale.

Ad I. *Affirmative.*

Ad II. *Affirmative* ad primam partem ; *negative* ad secundam.

Card. VINCENTIUS, Ep. Prænest., *Præf.*
Cajetanus DE LAI, *Secretarius.*

IV

27 février 1905.

LEOPOLIEN. [1]

I. *Pour les délais dont parle l'art. 2 du même Décret, on peut suivre les règles tracées par les auteurs approuvés ; la pratique de prendre un mois pour chaque lot de 20 messes n'est pas condamnée.* — II. *Ce délai doit être compté pour chaque donateur ; on ne peut pas cumuler toutes les messes reçues le même jour de diverses personnes pour augmenter le délai, à moins toutefois d'une intention contraire des donateurs connue du donataire.* — III. *Quand un prêtre reçoit des honoraires de l'Ordinaire, le délai pour les acquitter part du jour où les messes lui ont été envoyées par l'évêque.* — IV. *Quand l'évêque reçoit des messes de diverses personnes, il doit les faire acquitter au moment voulu, en les confiant, si cela est nécessaire, à plusieurs prêtres.* — V. *Pour les intentions des donateurs, l'évêque doit les noter suivant les règles tracées par les moralistes. Il est préférable de les indiquer distinctement aux prêtres qui acquitteront les messes ; mais l'on peut se contenter d'appliquer les messes à l'intention de l'Ordinaire.*

Beatissime Pater,

Archiepiscopus Leopoliensis Ruthenorum, relate ad Decretum S. C. Concilii, diei 11 maii 1904, quoad missas manuales, humiliter petit solutionem sequentium dubiorum :

I. An juxta art. 2 termini persolutionis statui possint :

Usque ad 10 missas 1 mensis ;
» 20 » 2 mensium ;
» 40 » 3 »
» 60 » 4 »
» 80 » 5 »
» 100 » 6 »

et ita porro pro quibuslibet 20 missis unum mensem addendo ?

II. An hi termini intelligantur seorsim quoad quemlibet stipendium offerentem, vel etiam possint intelligi cumulative quoad omnes aliqua occasione, v. g. in aliqua solemnitate, offerentes ; ita ut si tunc stipendia offeruntur a 100 oblatoribus, a quolibet pro una missa, omnes hæ missæ in termino sex mensium persolvi debeant ?

III. An in casu art. 7 pro sacerdotibus qui ab Ordinario stipendia accipiunt, termini currant, non a die quo primarii offerentes stipendia dederunt, sed ex concessione Apostolicæ Sedis a die quo Ordinarius ipsis stipendia tribuit ?

IV. An stipendia ista, etsi primario a pluribus offerentibus data, tamen in casu art. 7 tamquam ab uno scilicet Ordinario oblata censenda sint ?

V. An liceat Ordinario omnibus his missis communem generalem intentionem (ad intentionem dantis) præscribere, etsi a primariis offerentibus speciales intentiones præscriptæ fuissent ?

Die 27 februarii 1905.

S. Congregatio Concilii Tridentini Interpres propositis dubiis ita respondendum censuit :

Ad I. Rem relinqui discreto judicio et conscientiæ sacerdotum juxta Decretum et regulas a probatis doctoribus traditas.

Ad II. *Affirmative* ad primam partem ; *negative* ad secundam, dummodo non constet de voluntate oblatorum.

Ad III. *Affirmative*, id est obligationem incipere a die quo sacerdotes missas celebrandas ab Ordinario recipiunt.

Ad IV. Episcopus curet ut, quatenus fieri possit, missæ a pluribus receptæ a pluribus sacerdotibus tempore debito satisfiant.

Ad V. Sufficere ut sacerdotes celebrent juxta mentem Ordinarii ; qui tamen intentionem pro singulis offerentibus efformare debet juxta regulas a probatis theologiæ moralis auctoribus traditas. Melius tamen esse si patefiant sacerdotibus intentiones prescriptæ.

Card. VINCENTIUS, Ep. Prænest., *Præf.*
Cajetanus DE LAI, *Secretarius.*

V

27 février 1905.

SANCTI DEODATI [1]

I. *Les vicaires peuvent licitement laisser entre les mains de leurs curés leurs honoraires de messes comme prix de leur pension en vertu d'une convention ; c'est à l'évêque à veiller à ce que cette convention ne dépasse pas les justes limites ou ne donne pas naissance à quelque abus.* — II. *L'évêque ne peut pas autoriser les prêtres à qui il permet de toucher un honoraire, en vertu d'un indult, soit pour la seconde messe de binage, soit pour les fêtes supprimées, à conserver pour eux-mêmes ce qui dépasse la taxe diocésaine due à l'évêché.*

Beatissime Pater,

Episcopus S. Deodati ad pedes Sanctitatis Vestræ provolutus humillime exponit :

I. Mos invaluit in sua diœcesi ut Vicarii apud parochos in domo curiali degentes, pensionem non argento exsolvant, sed suæ missæ quotidianæ, sive lectæ, sive cantatæ eleemosynam parocho dimittant. Quæritur utrum mos ille licite possit retineri ?

II. Vigore plurium indultorum, idem Episcopus orator concedere potest sacerdotibus suæ diœcesis facultatem recipiendi eleemosynam vel pro secunda missa, vel pro missis dierum festorum in Gallia suppressorum, dummodo supradicta eleemosyna pro suæ diœcesis operibus piis applicetur. Porro vestigiis trium suorum antecessorum inhærens, idem orator Episcopus concessit sacerdotibus, ut quæcumque sit eleemosynæ quantitas, ad Cancellariam episcopalem non mittatur nisi eleemosyna synodalis, id est lib. 1.50. Quæritur an hæc concessio Episcopi sit legitima ?

Die 27 februarii 1905.

S. Congregatio Concilii Tridentini Interpres propositis dubiis ita respondendum censuit :

Ad I. *Affirmative*, dummodo et quousque excessus in modo aut alius abusus non oriatur, super quo Ordinarii erit vigilare.

Ad II. *Negative.*

Card. VINCENTIUS, Ep. Prænest., *Præf.*
Cajetanus DE LAI, *Secretarius.*

[1] Lemberg, Autriche.

[1] Saint-Dié.

VI

27 février 1905.

Societatis Divini Salvatoris

I. *Indult permettant à une Société religieuse de recevoir toutes les messes qui lui sont spontanément offertes, bien qu'il y ait impossibilité pour les membres de la Congrégation de les acquitter personnellement. Il est interdit d'en demander aux évêques ou aux prêtres dans ces conditions.* — II. *Indult permettant de satisfaire dans les trois mois pour toutes sortes de messes, à l'exception de celles qui sont pressantes, ou que l'on a promis de dire plus tôt.* — III. *Les messes envoyées au Saint-Siège, aux Ordinaires et aux Supérieurs généraux des Ordres religieux ou des congrégations sont à la charge de ceux-ci aussitôt que l'expéditeur est assuré de l'arrivée de son envoi. Pour les prêtres isolés, même religieux, il faut suivre les dispositions du décret* Ut debita : *refus d'un indult à ce sujet.* — IV. *Indult autorisant une société à retenir 2 0/0 sur les honoraires des messes dites ailleurs, en faveur d'un collège situé à Rome.* — *Les indults sont accordés pour cinq ans.*

Beatissime Pater,

P. Pancratius Pfeiffer, Procurator Generalis Societatis Divini Salvatoris, ad pedes Sanctitatis Vestræ humillime provolutus exponit :

Societas Divini Salvatoris quotannis magnum numerum recipit S. Missarum, quibus ipsa per suos sacerdotes persolvendis impar esse solet. Hucusque Societas fruebatur privilegio, quo obligationibus missarum persolvendarum, exceptis missis urgentibus, infra sex menses satisfacere posset ; quas vero per suos sacerdotes celebrare non poterat, eas tradere sibi liceret S. C. Visitationis Apostolicæ cum stipendio reducto unius libellæ, tradita quarta parte harum missarum cum stipendiis suis integris. Cum Societas quæ indiget quam maxime auxilio amicorum et benefactorum, missas per litteras plerumque oblatas sine gravi incommodo et damno refutare nequeat, humilis orator enixe supplicat :

I. Ut præfata Societas etiam in posterum quasvis missas accipere possit, etiam si prævideat futurum esse ut per suos sacerdotes eas celebrare nequeat.

II. Ut obligationibus S. Missarum infra tres menses satisfacere possit, exceptis urgentibus et iis quas accepit statim persolvendas.

III. Ut attestatio missarum acceptarum, licet nondum persolutarum, Societati scripto data, Societatem ipsam ab omni obligatione coram Deo et Ecclesia relevet.

IV. Denique supplicat idem humilis orator ut Societas S. Missarum partem aliquam, a Sancta Sede statuendam, in utilitatem Collegii Mariani Romani ejusdem Societatis retinere possit.

Die 27 februarii 1905.

S. Congregatio Concilii Tridentini Interpres, vigore facultatum a SSmo Dno Nostro Pio PP. X sibi tributarum, propositis dubiis ita respondendum censuit :

Ad I. *Affirmative*, vetita tamen studiosa collectione, ita nempe ut accipere possit missas sponte oblatas, minime vero ab episcopis aut sacerdotibus eas quærere.

Ad II. *Pro gratia juxta petita.*

Ad III. Pro missis S. Sedi, episcopis diœcesanis aut superioribus generalibus Ordinum seu Congregationum religiosarum datis, *affirmative.* — Pro missis privatis sacerdotibus commissis, *negative*, et servetur dispositio Decreti *De Observandis.*

Ad IV. *Pro gratia* retinendi duas pro singulis centenis.

Præsentibus ad quinquennium valituris.

Card. Vincentius, Episc. Prænest., *Præfectus.*
Cajetanus de Lai, *Secretarius.*

VII

27 février 1905.

Bredanen. [1]

Interprétation du décret Ut debita *sur les honoraires des messes.*

La Propagande a soumis à la S. C. du Concile les questions suivantes à elle posées par l'évêque de Breda :

1° Dans le diocèse, les vicaires vivent au presbytère, comme les familiers du curé, mangeant à sa table. La Fabrique de l'église verse au curé une modeste somme pour le salaire et la nourriture du vicaire. Cette somme ne suffisant pas à couvrir la dépense, les vicaires, en vertu d'une ancienne coutume, abandonnent dans ce but à leur curé les honoraires des messes mieux rétribuées, se contentant de l'honoraire d'une messe basse : c'est un contrat *à forfait* pour la nourriture et les soins, mais qui ne dépasse pas les limites d'une honnête compensation pour le curé.

2° Dans plusieurs paroisses du diocèse, pour se procurer les ressources nécessaires à leur honnête entretien, les curés se servent de certains honoraires de messes de la manière suivante. Quand il y a des messes fondées qui ne sont pas fixées dans une église déterminée, ou bien des anniversaires ou des messes manuelles qui ont été demandées par les fidèles, et que l'on ne peut faire célébrer dans l'église par les curés et les vicaires, on annonce du haut de la chaire la célébration de ces messes et on les fait acquitter dans d'autres églises en conservant une partie de l'honoraire pour l'administration des fonds et l'annonce des messes. Ainsi, pour les honoraires qui chaque mois sont envoyés à la Propagande au taux de 0 fr. 60, les collecteurs ont souvent touché un florin hollandais. Pour les messes fondées et pour les anniversaires qui sont demandés dans le courant de l'année, cette pratique est connue à peu près de tous. Quant aux messes manuelles, la pratique en question n'est adoptée que dans les paroisses où il a été publié du haut de la chaire que le silence des fidèles serait pris pour une approbation tacite, autorisant le curé à remettre à d'autres la célébration des messes en gardant une partie de l'honoraire pour l'entretien du clergé.

3° Il y a aussi une ou deux paroisses où les vicaires abandonnent au curé, pour leur nourriture et leur entretien, presque tous leurs honoraires de messes, se contentant du traitement qui leur est fourni par l'administration de l'église.

On demande si cette triple pratique est en opposition avec le décret *De observandis* de la S. C. du Concile en date du 11 mai 1904.

Resp. *Attentis omnibus, ad I et III consuetudinem sustineri. — Ad II. Non sustineri et ad mentem.*

REMARQUES

Pour bien faire comprendre cette décision, nous analyserons le rapport du Secrétaire. Nous y trouverons d'ailleurs des éléments précieux pour une bonne interprétation du décret *Ut debita.*

I. Pour ce qui est du premier doute, il ne semble pas que l'on doive condamner la pratique en vertu de laquelle les curés du diocèse de Breda re-

[1] Breda, Hollande.

tiennent le surplus de l'honoraire ordinaire pour faire face aux dépenses occasionnées pour la nourriture et l'entretien de leurs vicaires.

De fait, la prohibition qui se trouve dans le décret *De observandis* n'est pas absolue et ne comprend pas tous les cas qui peuvent se rencontrer, mais on doit la restreindre aux quelques cas mentionnés dans le texte lui-même. Or ces cas visés sont l'achat des livres, des vases sacrés, ou de toute autre marchandise (il en est de même de la vente dans les mêmes conditions), les abonnements aux journaux payés avec les honoraires.

Quant aux personnes avec lesquelles il est interdit de faire des transactions au sujet des honoraires, ce sont : les libraires, les négociants, les administrateurs de journaux et de revues, les marchands de vases sacrés et d'ornements d'église, même s'il s'agit de religieux, enfin tous les ecclésiastiques et toutes les personnes qui ne recherchent pas les messes pour eux-mêmes ou pour les prêtres qui leur sont soumis, mais pour toute autre fin, *quamvis optimum*.

Donc on peut affirmer que la prohibition se restreint aux libraires, aux négociants, aux directeurs de journaux et à tous ceux qui recherchent des honoraires pour un but différent de la célébration : *qui ob finem diversum a celebratione missas requirant ;* on ne peut donc l'étendre à tous indistinctement, et l'on ne doit pas ranger dans cette classe ceux qui par hasard, une fois ou deux, remplaceraient l'aumône des messes par d'autres choses : « At nullimode ea prætendi valet ad omnes indiscriminatim, qui, utpote non pertinentes ad prædictorum classem, una alterave vice, missas sacerdotibus celebrandas tradere, earumque eleemosynam cum aliis rebus commutare solent. »

Bien plus, je ne regarderais pas comme violant la loi les libraires ou les autres négociants qui, pour des messes célébrées pour leurs propres défunts, remplaceraient les honoraires en argent par des marchandises, livres ou autres choses. De fait, la pensée de la S. C. a été de prohiber le *commerce* et *lucre honteux*, et non pas de défendre tel ou tel acte isolé, qui n'a rien du commerce. On peut interpréter cette loi comme celle du négoce qui défend aux clercs la profession de commerçant, mais ne leur interdit pas les actes isolés de la vente et de l'achat. Cette interprétation est confirmée par ces mots empruntés au nº 10 de la constitution *Ut debita :* « Hoc autem valere non modo si agatur de missis celebrandis, sed etiam de celebratis, quoties id in usum et habitudinem non cedat *et in subsidium alicujus commercii vergat.* »

Or, dans l'espèce il n'est question ni de commerçants ni de libraires, mais de curés qui acceptent l'excédent des honoraires pour la pension de leurs vicaires : ce qui ne peut être considéré comme un acte aidant au commerce, *neque hoc dici potest vergere in commercii subsidium.*

De plus, ce n'est pas l'honoraire complet qui est abandonné au curé, mais seulement ce qui excède la taxe ordinaire. Il suit de là que le vicaire touche les honoraires de la messe et que la pension est payée par l'excédent. Or cela est licite d'après saint Alphonse : « Qui pecuniam ab alio accipit ut pro illo celebret, aut fieri curet, per se loquendo, potest curare missam per alium bonum sacerdotem dici, minus dando quam accepit [1]. » Or, ici, on ne donne pas une somme inférieure, car les vicaires touchent en argent l'honoraire ordinaire de la messe, et en nature, sous le couvert de la nourriture, l'excédent, de sorte qu'ils ont toute la somme versée par les fidèles.

On peut citer en faveur de cette pratique la réponse de la S. C. du Concile du 11 mai 1888, *in una Trevirensi*, où une question analogue à la nôtre était posée :

Utrum licita sit conventio, qua sive expresse sive tacite inter aliquos parochos vicariosque statuitur, ut pro commodiori victu vicariis concedendo, parochis cedant in cumulo fructus fundationum pinguiorum, et vicariis tribuatur stipendium ab Ordinario taxatum? — Resp. Non comprehendi sub const. *Quanta cura* Benedicti XIV, quum non verificetur damnabile lucrum ex parte parochorum, et ex altera parte vicarii celebrantes integram tandem eleemosynam accipiant.

Le cas étudié là étant sensiblement le même que le présent, on peut appliquer ici les règles posées là pour Trèves. La seule différence, c'est que, à Trèves, il est question *de commodiori victu vicariis concedendo*, tandis que pour Breda la demande s'occupe seulement *de victu sufficienti et simpliciter necessario vicariis tradendo*, les curés ne retenant que ce qui est strictement nécessaire dans ce but, *ita tamen ut ex stipendiis pinguioribus non plus retineatur* (a parochis) *quam honesta compensatio postulat.*

La S. C. s'est prononcée dans ce sens, ratifiant les conclusions du Secrétaire.

II. Pour le second doute, malgré un avis favorable du Secrétaire, la S. C. s'est prononcée pour la condamnation de la pratique qui consistait à annoncer en chaire des messes que l'on faisait célébrer ailleurs, en retenant une partie de l'honoraire pour l'annonce et l'administration des aumônes. Comme la *mens* n'a pas été publiée, nous devons nous contenter de ces quelques mots.

III. Le Secrétaire se prononce aussi pour l'innocuité de la pratique mentionnée dans le troisième doute, en invoquant les principes énoncés dans le premier. Il s'agissait de vicaires qui laissaient à leurs curés à peu près tous leurs honoraires de messes pour leur pension. Il n'y a pas de commerce vénal et de gain, mais uniquement un contrat, exprès ou tacite, en vertu duquel les curés s'engagent à procurer aux vicaires le logement, la nourriture et les soins, choses qu'ils ne leur doivent pas, en échange de leurs honoraires de messes, les vicaires gardant encore pour leur usage personnel la pension qui leur est versée par la Fabrique de l'église. Il arrive même que, tout

[1] S. Alphonse, lib. VI, n. 321.

bien pesé, ladite convention tourne en faveur des vicaires, qui reçoivent plus que si les honoraires des messes leur étaient remis en argent.

D'autre part, il est au pouvoir des évêques de veiller à ce que les conventions de cette sorte soient maintenues dans les justes limites de l'équité, *inter limites justi et æqui*.

La S. C. s'est prononcée dans le même sens.

Nous ferons remarquer que nous étions bien dans le sens de la loi lorsque nous écrivions en 1904, à la page 983, 2e col., *in fine* : « Il n'est pas ici question d'un prêtre qui donnerait à un autre prêtre des livres lui appartenant pour servir d'honoraires à des messes dites à son intention : la défense vise les honoraires reçus des fidèles et des œuvres pies. » Ce que nous disions pour les prêtres, on peut le dire de toute personne qui fait dire des messes pour ses défunts personnels.

* * *

Nous profiterons de la circonstance pour répondre à une note de l'*Echo d'Afrique* au sujet de la transmission des honoraires, et dont voici une copie que nous croyons exacte :

L'article 8 de la constitution *Ut debita* vise uniquement et exclusivement tout ce qui de près ou de loin touche au commerce des messes, toujours gravement défendu à tous prêtres ou laïques, mais ne défend nullement ni à un prêtre ni à un laïque de recevoir des honoraires ou d'en demander pour un prêtre à qui ils seront transmis intégralement et qui acquittera les intentions données.

C'est donc à tort que l'*Ami du Clergé* (1904, n. 44, p. 981, 1re col.) étend cette défense à toute recherche ou transmission d'honoraires, même lorsque toute espèce de commerce est exclue absolument.

Cette doctrine, trop sévère et injustifiée, est de nature à nuire aux missionnaires qui recevaient jusqu'ici des honoraires de correspondants sûrs, prêtres ou laïques, et qui se sont déjà vu refuser ce même service, parce qu'on a lu que l'*Ami* condamnait, ou mieux déclarait cette pratique condamnée par l'Eglise.

La S. C. de la Propagande a cependant expressément déclaré à une Supérieure d'œuvre qui s'occupe d'envois aux missionnaires, qu'elle pouvait continuer à recueillir et à envoyer des honoraires aux missionnaires, car cette manière de faire n'est nullement proscrite par la constitution *Ut debita* [1].

Disons tout d'abord que nous n'avons pas étudié la question sous cet aspect spécial, et que c'est par une excessive interprétation des principes que nous avons donnés à la page 981, que l'on en est venu à refuser de servir de correspondants aux missionnaires pour leur transmettre des honoraires de messes. — Nous aussi nous pensons que cette pratique est licite, moyennant certaines conditions que nous indiquerons ci-dessous, et cette croyance est basée sur les principes du droit commun, que la Propagande avait certainement en vue dans la réponse que l'*Echo* rappelle.

La recherche des honoraires, avons-nous dit, est permise à tout prêtre qui agit *pour lui-même* et qui n'a pas un nombre suffisant d'honoraires pour une année. Or, tout le monde en convient, ce que nous pouvons faire par nous-même, nous pouvons le faire par un mandataire : *Potest quis per alium, quod potest facere per seipsum*. Par conséquent nous pouvons charger une autre personne, prêtre, religieux ou laïque, de rechercher pour nous des honoraires dans la limite où cette recherche nous est permise à nous-même. Bien plus, le droit n'exige nulle part que le mandataire soit désigné par nous, il nous laisse la liberté d'accepter les offres du mandataire qui de lui-même présente ses services. Donc, dans l'espèce, il est loisible à tout prêtre de charger telle ou telle personne de lui procurer des honoraires dans les limites assignées par la constitution *Ut debita*, et il peut accepter les services de tous ceux qui s'offriront d'eux-mêmes pour lui en procurer.

Deux conditions sont cependant requises pour que cette pratique soit licite : c'est que le mandat *précède* la recherche des honoraires, et que les honoraires demandés ne dépassent pas les limites posées pour chaque prêtre par la Constitution.

Tout d'abord le mandat doit précéder la recherche des honoraires : autrement il n'y aurait pas mandat. Il suit donc de là qu'une personne ne peut, *à l'avance et à l'insu d'un prêtre*, rechercher des honoraires pour lui, puisqu'elle ne serait pas son mandataire. D'ailleurs cela est contraire aux dispositions du décret *Ut debita*, qui veut que la recherche des honoraires soit *limitée* et ne se fasse que selon les *besoins* du prêtre qui doit acquitter les messes : ce qui n'aurait pas lieu si la recherche se faisait à l'insu du prêtre qui doit les célébrer.

D'autre part, le décret a posé des limites pour la recherche des honoraires, soit qu'il s'agisse d'un prêtre isolé ou d'un supérieur de communauté. Ces limites doivent être strictement observées, parce qu'il s'agit de faciliter le prompt acquittement des messes. Il n'y a d'exception que pour le cas où les donateurs, mis au courant, accepteraient une situation différente.

[1] *Echo d'Afrique*, décembre 1904, p. 366.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Réponses à des objections contre la Religion, par Pierre des Bois.— Un vol. in-12 de 350 p., 2 fr. — Paris, Téqui.

La plupart de ces *Réponses* ont paru déjà ici, dans le *Paroissial* au cours de l'année 1903. Elles sont connues de nos lecteurs ; elles en ont été fort goûtées, et c'est à leur demande qu'on les réunit aujourd'hui en volume. L'auteur, dans sa modestie, n'y eût pas songé de lui-même, pas plus qu'il n'eût songé à nous les donner si l'heureux hasard d'une conversation ne nous avait amenés à deviner quel trésor caché il gardait là.

C'est le cas de répéter avec Taine que les plus beaux livres sont ceux que leurs auteurs ne songeaient point à publier. Taine disait cela de nombreux documents d'histoire qui empruntent à leur caractère intime et confidentiel un cachet exceptionnel de sincérité. C'est précisément cette sincérité absolue qui fait le mérite de ces *Réponses* ; et ceux de nos confrères qui par ailleurs ont déjà feuilleté de ces recueils de *Réponses* sans y trouver autre chose que des objections mal présentées et résolues par des échappatoires, savent si c'est là un mérite rare.

L'auteur a été sincère d'abord avec lui-même. Et il l'a été ensuite avec le milieu où ont pris corps ces *Réponses*. Car, elles ont été vécues, ces *Réponses*. Elles ont été vécues par lui et pour lui d'abord ; mais elles ont été ensuite parlées, discutées, expliquées, non pas devant l'auditoire factice ou résigné qui se masse parfois au pied de nos chaires, mais en de courtoises causeries avec des camarades qu'il s'agissait d'amener doucement et droitement à dépouiller des préjugés. Il est laïc, et il a toujours eu le goût des études religieuses, voire même des profondeurs de la théologie. C'est à lui-même d'abord qu'il a voulu rendre compte de sa foi et de la faiblesse des objections qui en tiennent écartés tant de gens par ailleurs honnêtes ; et la Providence ensuite l'a placé dans une situation qui lui a permis de mettre en œuvre autour de lui, et dans un milieu plus ou moins indifférent et quelquefois hostile, le fruit de ses réflexions. Nous avons à puiser beaucoup dans ces pages ; nous avons à prendre beaucoup d'abord du fond même des choses qui y sont dites et qui souvent devront nous paraître neuves, mais surtout les plus précieuses qualités de forme, simplicité, loyauté, droiture, absence de tout pédantisme et de toute déclamation, respect affectueux de la pensée d'autrui, ce respect qui est une condition d'intelligence et sans lequel nous ne saurions vraiment comprendre l'état d'âme de nos frères égarés ni donc trouver le chemin de leur cœur.

Les *Objections* étudiées sont réparties sur quarante-trois chapitres et portent sur les thèmes très divers que le journalisme ou les conférences populaires ont tant vulgarisés : l'Eglise ne ressemble plus à ce qu'elle était à l'origine ; l'Eglise impose une doctrine de mort ; l'Eglise et la raison ; l'Eglise et les maximes antisociales du *Sermon sur la montagne ;* la religion des honnêtes gens ; la religion des femmes ; la religion des dévots ; la religion des curés ; la cour romaine ; les religieux et les vœux ; la mauvaise éducation des curés et la distinction des pasteurs protestants ; les nombreuses familles que Dieu bénit mais qu'il ne nourrit pas ; la religion et l'argent ; le Purgatoire d'où les riches ont toujours moyen de se tirer avec de l'argent ; l'honnêteté des nations protestantes ; le divorce et les nullités prononcées en Cour de Rome ; etc., etc.

Séparons-nous ! par Jules Pravieux. — Un vol. in-12 de 308 p., 3 fr. 50. — Paris, Plon.

Séparons-nous aura autant de lecteurs et d'amis que le *Vieux célibataire* du même auteur. (Voir *Ami*, 1901, p. 1120). Car c'est le *Vieux célibataire*, notre cher abbé Blondot, que nous y retrouvons et qui nous y sert un nouveau chapitre de ses « Souvenirs » qui sont, cette fois, non plus Souvenirs du petit curé de Romenay, mais bien du considérable chancelier de l'évêché de Verney. Le brave chancelier ! toujours gai, alerte, accueillant à tous, conciliant, mais de la vraie conciliation, celle qui ne trahit jamais rien ni personne ! Ah ! que si la Séparation devait nous tailler beaucoup de chanceliers ou même d'évêques sur ce patron, quelle séduction ce serait !

Car il est un peu séparatiste, notre abbé. Il en a l'air, du moins ; mais dans le fond, je crois bien qu'il est tout aussi unioniste que vous ou moi. Ce qui l'agace, ce sont précisément les entorses que l'on inflige à ce pauvre Concordat pour en faire le plus insociable des instruments de discorde. Des hauteurs de sa chancellerie il a vu le nez du gouvernement s'allonger en tentacules si démesurément encombrantes à travers l'imbroglio des candidatures et nominations ecclésiastiques aux postes concordataires, et jusqu'à travers les procédures de l'Officialité en matière matrimoniale quand c'est d'un fils de député que le *vinculum* aspire à une dissolution, — que l'on comprend un peu qu'il ait des sursauts d'indignation et, au lieu de s'en prendre à chaque tentacule isolément, s'attaque tout droit, tels nos pêcheurs aux prises avec une pieuvre, à la tête même de la bête et coupe tout !

Mais que n'a-t-il pas vu de sa chancellerie ? Tout le clergé vient à lui, pour affaires sans doute, mais aussi par attrait, pour parler, pour dire chacun son mot (quelques-uns même leur calembour) sur les grosses questions du jour, sur la démocratie, sur les séminaristes nouveau jeu... Et le bon abbé Blondot, toujours l'esprit aussi ouvert que le cœur, met chacun à l'aise, fait la part des choses, démêle les bonnes intentions. Il n'y a qu'une chose qu'il ne goûte pas : c'est la diplomatie. Sa diplomatie à lui, c'est d'aller tout droit son chemin. Ce qui vous explique pourquoi il en a si fort aux employés laïques qui chez nous sont préposés à l'exécution (ou à l'inexécution) du Concordat. Décidément il est le roi des chanceliers. Il est le roi du diocèse. Heureux diocèse, de posséder un tel chancelier ! Plus heureux encore, de l'apprécier ! Et on l'apprécie si fort que, quand le député radical du cru vient demander à l'évêque d'écarter son chancelier, l'évêque, en dépit de tout son esprit de conciliation, ne peut que répondre : « Impossible ! impossible ! » Heureux diocèse, où tout le monde a de l'esprit ! Mais il n'est rien tel, pour mettre en éveil les esprits et en gaieté les cœurs, qu'un chancelier comme celui-là.

Saint Joseph, par le R. P. Colrat. — Un vol. in-8 de 376 pages, 3 f. 50. — Paris, Lethielleux.

Ce livre est l'œuvre d'un artiste, grand dévot de saint Joseph, et guidé par une science toujours sûre.

On goûte cet ouvrage, on le savoure à la lecture ; on l'analyserait difficilement. C'est une histoire faite plutôt d'une série de tableaux. Les personnages sacrés, leurs actes, leurs paroles sont bien ceux du texte évangélique ; mais les cadres, parfaitement harmonisés d'ailleurs avec leurs sujets, donnent à ceux-ci une physionomie particulièrement exquise.

Ces cadres révèlent chez l'auteur un sens profond des choses de la piété, et en même temps une incroyable richesse d'imagination. Ils constituent le caractère spécial de ce *Saint Joseph*, — très original.

La Petite Mademoiselle, par Henry Bordeaux. — Un vol. in-12 de 300 p., 3 fr. 50. — Paris, Fontemoing.

La Petite Mademoiselle est un roman tout à fait charmant, et je n'emploie pas à la légère cette épithète, dont on use trop facilement et souvent lorsqu'on n'a rien à dire ; je m'en sers parce qu'elle caractérise vraiment l'ouvrage. C'est charmant par la peinture aisée des caractères, par la grâce des descriptions, par la légèreté de la trame, par l'esprit qui court à travers toute l'œuvre, par le style aimable et facile. C'est un roman qui repose. M. Bordeaux qui avait écrit des romans plus sévères, plus profonds, s'y révèle conteur enjoué, en même temps que toujours ému et artiste. J'ajoute immédiatement que si telle de ses œuvres — bien que tout tende toujours chez lui à un but moralisateur et soit d'une saine et forte littérature — n'était pas, à cause de la peinture trop exacte de la réalité, à mettre entre les mains des

jeunes filles, la *Petite Mademoiselle* peut être lue par tout le monde.

Le public cantonne trop souvent les écrivains dans un genre spécial, et les lecteurs du *Pays natal* et de la *Peur de vivre* pourraient être portés à croire que M. Bordeaux ne saura jamais leur donner que des descriptions, d'ailleurs remarquables, de paysages et de mœurs de la Savoie. Pourquoi l'écrivain qui réussit à merveille dans un cadre, ne pourrait-il exceller dans un autre? C'est sans doute ce que s'est demandé M. Bordeaux, et c'est le problème qu'il a voulu résoudre et qu'il a résolu avec plein succès. Déjà, il avait donné le *Lac Noir* qui, tout en restant situé en Savoie, était d'un genre différent des ouvrages qui l'avaient précédé. Aujourd'hui, voici qu'il triomphe dans une autre note. Les connaisseurs ne pourront que s'en féliciter.

Est-ce à dire que la *Petite Mademoiselle* n'ait d'autre but que de charmer? Non, certes, car M. Bordeaux est d'un fond trop philosophique pour ne pas avoir une idée et un but de moralité, même alors qu'il conte légèrement.

Ce qu'il a voulu décrire ici, c'est l'égoïsme borné des gens qui, d'ailleurs très braves individuellement, n'ont pas l'air de se douter qu'il y a, à côté du devoir individuel, un devoir social, — hélas! encore ignoré de tant de gens fortunés.

La *Petite Mademoiselle* a compris ce devoir en se faisant condamner à la prison pour avoir protesté contre l'expulsion de saintes religieuses, et elle exige de celui qui sera son mari, qu'il se fasse lui-même condamner pour avoir rempli un devoir social! La chose est d'une amusante ironie.

Il est d'abord bien malheureux, l'excellent jeune homme, riche et très compétent en automobilisme, à qui cette singulière condition est imposée. Mais il se forme petit à petit, il descend d'automobile, il voit le peuple et s'attache à lui, il va en simple police, puis en correctionnelle, il se fait même des relations sociales compromettantes... et finalement, il a si bien découvert le devoir social, lui, l'égoïste insignifiant d'hier, qu'il deviendra quelqu'un, ce qui vaut mieux que d'être quelque chose.

Il serait trop long de vous raconter par quelles aventures il a passé pour atteindre le but; mais c'est précisément ce qui fait le charme du roman et ce que vous découvrirez en disant *La Petite Mademoiselle*.

Histoire critique des événements de Lourdes, apparitions et guérisons, par l'abbé G. Bertrin, agrégé de l'Université, docteur ès-lettres, professeur de littérature française à l'Institut catholique de Paris. — Un vol. in-8 de 550 p., illustré de nombreuses photogravures hors texte, 4 f. 50. — Paris, Lecoffre.

Le livre de M. Bertrin s'intitule *Histoire critique*. C'est donc avant tout œuvre de science, mais une œuvre de science qui amènera bien des actes de foi. Ici, il n'y a pas de mise en scène, ni d'apprêts oratoires; les faits seuls parlent, et leur langage nous donne une fois de plus l'impression de cette « vraie éloquence » de Pascal qui se moque de l'éloquence, non sans une émotion que l'on sent discrète et rigoureusement contenue, mais qui n'en est que plus profonde et plus pénétrante.

Sur la matérialité des Apparitions, vingt pages : M. Bertrin résume, à grands traits, ce que nous savons tous, ce qui a été si bien raconté ailleurs et qui nonobstant ne laisse pas de se laisser relire ici avec tout l'attrait d'une chose neuve, Puis il passe à l'étude psychologique de Bernadette : elle fut sincère, et elle ne fut pas hallucinée : son cas a été examiné assez souvent et d'assez près pour que sur ce point la lumière soit facile à faire et se fasse en effet rapidement à travers les pages serrées de M. Bertrin.

Après les Apparitions, ce sont les guérisons. Elles sont réelles, elles sont nombreuses, elles sont variées, elles sont constatées : comment maintenant faut-il les interpréter? M. Bertrin passe en revue les diverses interprétations naturelles qui en ont été effectivement tentées ou qui resteraient possibles : aucune ne cadre avec la réalité des faits. Et l'on pense bien que le gros de l'effort de M. Bertrin ici est dirigé contre la suggestion, cette terrible suggestion dont certaine demi-science veut quasiment faire une divinité puisqu'on lui attribue un pouvoir véritablement miraculeux, le pouvoir de réaliser des prodiges que l'on refuse d'admettre quand c'est Dieu qui s'en déclare l'auteur. Eh bien! non, la suggestion n'a rien à voir aux miracles de Lourdes, je veux dire aux miracles constatés, enregistrés par le *Bureau des constatations médicales*. Evidemment, parmi la multitude des pèlerins et pèlerines qui affluent à Lourdes, il y a des personnes trop accessibles à la suggestion, et qui sont en effet suggestionnées, et chez qui la suggestion produit des phénomènes plus ou moins insolites (qui d'ailleurs sont généralement tout autre chose que des miracles), et j'accorde même que ces phénomènes présentent quelquefois des apparences de guérisons on d'améliorations notables. Mais précisément, l'office du *Bureau* médical installé à la Grotte est d'écarter ces personnes et ces guérisons pour ne retenir que les phénomènes miraculeux d'où toute action suggestionnelle est manifestement exclue. M. Bertrin n'est point médecin, ni spécialiste de ces questions; mais il les a étudiées longtemps, et non pas seulement dans les livres, mais à Lourdes même et à l'école de médecins de premier mérite. Et c'est merveille de voir comment de ces sciences si hérissées de terminologie technique il s'est assimilé la substance et nous la présente avec une clarté qui nous laisse à nous-mêmes l'illusion de nous croire désormais au courant de tous les arcanes de la psychothérapie.

Quelques guérisons particulièrement éclatantes sont étudiées en détail (p. 207-350) : Pierre de Rudder, Mme Rouchel, Gabriel Gargam, et les quatre miraculées dont Zola a tracé la caricature aussi fantaisiste que laide. Les deux cents dernières pages enfin de l'ouvrage sont entièrement faites de documents. Et l'on a raison de s'imaginer parfois que des recueils de documents ne sauraient être intéressants : les collecteurs sont si gauches, souvent! Ici, au contraire, on feuillette les pages de M. Bertrin avec une émotion croissante, et l'on est presque tenté de dire qu'elles constituent la partie la plus intéressante d'un ouvrage qui vous a captivés d'un bout à l'autre. Elles en sont en tout cas la partie la plus neuve et la plus indispensable. Cette documentation nous manquait sur Lourdes. Pour le reste de l'ouvrage, on en peut trouver, plus ou moins, l'équivalent ailleurs, en de gros livres lourds et coûteux. Mais ces chiffres, ces totaux de pèlerins, de médecins (2712 médecins sont venus à Lourdes, de 1890 à 1904 : sur ce nombre, 461 sont des étrangers), de guérisons, ce tableau complet des guérisons obtenues à Lourdes depuis 1858 jusqu'au 1er septembre 1904 (avec toutes les données médicales voulues et l'indication de l'état civil de tous les miraculés), ces statistiques qui nous répartissent les guérisons suivant la nature des maladies et qui nous montrent que, contrairement à des préjugés trop légèrement répandus, les maladies nerveuses n'entrent dans ce total que pour une infime exception et qu'on ne les admet que très exceptionnellement parce que précisément elles sont sujettes à caution et apparaissent telles aux yeux des médecins non moins qu'aux yeux des profanes, etc., etc. : quelle éloquence, et quelle force démonstrative en tout ceci! et où voulez-vous que la suggestion trouve à s'exercer quand les miraculés sont des enfants à la mamelle?

Encore une fois, ce livre nous manquait. Il est indispensable désormais à quiconque s'intéresse à Lourdes, c'est-à-dire à tout le monde. A nos fidèles et à nous-mêmes il fera beaucoup de bien; il fera la lumière décisive sur la légèreté ou la perfidie des préjugés qui circulent touchant la nature des maladies guéries à

Lourdes ou le tempérament des miraculés et des miraculées (celles-ci ne sont au surplus que la minorité). Et quant aux incroyants qui l'ouvriront de bonne foi, ou même sans bonne volonté, il n'est pas possible qu'il ne provoque en eux des réflexions salutaires. Ecoutez ce trait, pour terminer : on avait engagé une pieuse enfant à faire lire ce livre à sa mère incroyante. Au bout de quelque temps, l'enfant revient : « C'est étonnant, maman est toute bouleversée depuis qu'elle lit le livre, et hier elle a dit à la cuisinière que désormais on fera maigre le vendredi. »

Et voilà que je n'ai rien dit de l'illustration, des vingt similigravures hors texte, sur papier couché, qui sont une merveille ! Dans un livre illustré, c'est toujours aux « images » que l'on regarde d'abord, les grandes personnes aussi bien que les enfants. Mais ici, l'on est si fort empoigné par le texte lui-même dès la première page, que l'on arrive à la fin sans avoir presque donné un coup d'œil aux gravures ; et c'est vraiment dommage. Et ce serait dommage irréparable que l'on ne revînt pas en hâte sur ses pas s'édifier de ces gravures qui dans leur ensemble constituent un délicieux petit Musée de Lourdes et de l'Immaculée-Conception, — quitte à se laisser encore une fois, chemin faisant, détourner des gravures et reprendre par ce texte qui, décidément, a pris quelque chose de la vertu enveloppante de Lourdes.

Les Indulgences, *leur nature et leur usage,* d'après les dernières décisions de la S. C. des Indulgences, par le R. P. F. Beringer, S. J., consulteur de la même Congrégation. — Traduction par l'abbé Ph. Mazoyer, chapelain à Notre-Dame-des-Victoires. — Troisième édition[1]. — Deux vol. in-8 de 740 et 650 pages, 10 f. — Paris, Lethielleux.

L'ouvrage dont nous annonçons la *troisième* édition est connu de nos lecteurs, parce que souvent nous l'invoquons dans les questions, si compliquées, des indulgences. Un mot d'histoire cependant permettra de le mieux connaître.

Cette œuvre, qui aujourd'hui a pris des proportions considérables, a eu pour point de départ le petit livre, si estimé autrefois, du P. Maurel, *Le chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences.*

Le mérite de cet ouvrage, sa méthode, sa clarté, frappèrent le Père Schneider, qui voulut aussi en doter les pays de langue allemande. Il ne se contenta pas toutefois de traduire le livre du P. Maurel : il l'enrichit sur plus d'un point et l'augmenta notablement au cours de plusieurs éditions successives. Mais la mort vint prématurément, le 7 janvier 1884, arracher le savant religieux à ses utiles travaux, et le soin des nouvelles éditions allemandes fut dévolu au P. Beringer, qui développa d'une manière considérable le travail de ses deux prédécesseurs et donna à son traité *Des Indulgences* la forme qu'il possède aujourd'hui.

Cet ouvrage fut traduit en français par les PP. Abt et Feyerstein et eut deux éditions dans notre langue, en 1890 et 1893. Ces deux éditions étant épuisées, il fallait procéder à une troisième. D'autre part, de nombreuses décisions sont survenues ; des indulgences nouvelles ont été accordées ; une nouvelle édition de la *Raccoltà,* recueil officiel de la S. C. des Indulgences, avec un appendice, a été publiée en 1898 et 1900 ; enfin beaucoup d'œuvres sont nées qu'il importe de signaler à l'attention des fidèles. Pour répondre à ces nécessités, il fallait une refonte de l'ouvrage : elle a été faite de concert entre l'auteur et le traducteur.

[1] Cette 3e édition française, aussi bien que les précédentes, a été approuvée et déclarée authentique par la S. C. des Indulgences.

On a pris pour base l'édition allemande de 1900, la dernière publiée, et l'on y a ajouté tout ce qui a paru depuis cette époque.

L'auteur s'est procuré aux sources mêmes les informations les plus exactes sur nombre d'archiconfréries, d'unions pieuses et œuvres établies en France et ailleurs dans ces derniers temps. Il a insisté partout pour avoir les documents approuvés ou déclarés authentiques par la S. C. des Indulgences ou par les Ordinaires. L'approbation donnée par la S. Congrégation prouve que ses efforts ont été couronnés de succès.

L'ouvrage demeure divisé en trois parties, comme dans les deux premières éditions. Parmi les articles entièrement neufs, nous signalerons, dans la première partie, les règles générales et officielles pour discerner les indulgences fausses des vraies ; dans la seconde, outre un grand nombre de prières et exercices pieux indulgenciés plus récemment, plusieurs scapulaires nouveaux, l'autel de saint Grégoire le Grand dans son église du mont Cœlius, les autels grégoriens et les trente messes grégoriennes. L'appendice mis à la fin du premier volume contient surtout, en quarante numéros, les concessions d'indulgences les plus récentes.

Dans la IVe section, on trouve d'abord toutes les nouvelles décisions des dernières années sur les confréries en général ; on y rencontre aussi, en particulier, l'archiconfrérie de l'heure sainte, les deux archiconfréries du Sacré-Cœur établies dans l'église de Montmartre, la confrérie du Saint-Rosaire d'après la constitution de Léon XIII, trois archiconfréries ou pieuses unions de prières pour le retour à la foi catholique de la Grande-Bretagne, des frères dissidents et des églises séparées, ensuite différentes archiconfréries en l'honneur de la sainte Vierge sous différents titres, quatre archiconfréries ou œuvres pour le soulagement des âmes du Purgatoire, le Tiers Ordre de Saint-François d'Assise avec ses nouvelles indulgences (notice enrichie de règles générales sur les autres Tiers Ordres séculiers), l'article sur les Oblats de Saint-Benoît, etc.

La troisième partie contient, elle aussi, diverses formules nouvelles pour les bénédictions, pour l'admission et la profession dans le Tiers Ordre de Saint-François, et beaucoup de formules de requêtes pour demander des pouvoirs de bénédiction, pour obtenir des revalidations, etc.

Pour rendre plus facile aux prêtres l'usage de cette troisième partie, on a eu soin de lui donner une pagination et une table spéciales, et on l'a imprimée de telle sorte que ce formulaire peut être, si on le désire, détaché du reste du volume.

Tous ces détails, tout en montrant le soin que le traducteur et l'auteur ont apporté à perfectionner leur travail, font comprendre l'obligation qu'il y a pour tous ceux qui s'occupent sérieusement d'indulgences à se procurer la nouvelle édition française du P. Beringer. Inutile de lui souhaiter le succès : il est assuré.

L'Etat, le père et l'enfant, par René Lavollée, docteur ès-lettres, ancien consul général de France. — Un vol. in-8 de 366 p., 7 fr. 50. — Paris, Plon.

Le titre de ce livre en dit le sujet. C'est un des plus graves qui soient ; et c'est l'honneur de notre pays que la question y soit posée à l'état si aigu et que la bataille s'y livre avec un tel acharnement, alors que dans d'autres pays, en Allemagne par exemple, la conscience publique est endormie sur ce point et laisse tranquillement toutes les écoles dans la main de l'Etat, qui avec précaution et méthode mais avec sûreté protestantise lentement, sans rencontrer d'opposition ailleurs que dans les provinces polonaises.

Le livre de M. Lavollée comprend deux parties : l'une historique, l'autre théorique et doctrinale.

La première partie (les 200 premières pages) nous

présente, en somme, un tableau très plein et fort vivant de l'histoire de l'éducation, du rôle qu'y ont rempli aux diverses époques l'Etat ou la famille : — dans l'antiquité d'abord, où personne ne se fût avisé de parler du droit de l'enfant, pas plus qu'on n'en parle aujourd'hui dans les pays restés païens ; — puis dans l'empire romain, à la suite de la prédication évangélique ; — puis dans les divers régimes scolaires de notre moyen âge, où nous voyons déjà certains corps séculiers jalouser les succès des Ordres religieux dans l'enseignement supérieur et dans l'enseignement secondaire, ne songeant guère au surplus à leur disputer l'enseignement primaire, qui était surtout œuvre de dévouement purement gratuit et ne présentait pas encore d'intérêt aux yeux des politiques, le suffrage universel n'étant pas inventé ; — puis dans la monarchie moderne, où le pouvoir royal, à partir de la fin du XVe siècle, déploie une intervention de plus en plus active sur le terrain scolaire, préludant ainsi, sur ce point comme sur tant d'autres, à l'étatisme que la Révolution poussera au paroxysme ; — puis, à travers une série de chapitres plus longuement développés et documentés avec précision, on nous redit l'œuvre scolaire 1° de la Révolution, 2° du Consulat et de l'Empire, 3° de la Restauration et de la monarchie de Juillet, 4° de la République de 1848, 5° du Second Empire et de la IIIe République. — Un chapitre final nous donne un court aperçu des principales législations étrangères sur la matière : Angleterre, Etats-Unis, Canada, Belgique, Pays-Bas, Suisse, Allemagne, Autriche, Italie.

La deuxième partie est théorique. Elle nous donne les principes qui régissent la question ; elle en tire les solutions pratiques. Elle laisse de côté l'Eglise et l'instruction religieuse de l'enfant : M. Lavollée n'a pas voulu faire œuvre de théologien. Mais ce dont on peut être assuré, c'est que, malgré cette lacune volontaire et qui s'explique par la destination de son livre, il a fait œuvre, et très méritoire, de moraliste et de philosophe chrétien. C'est, en français, ce que nous avons de mieux sur la matière. Rien assurément ne saurait dispenser nos confrères de revoir et de méditer l'exposé scolastique de nos bonnes théologies ou philosophies (de Zigliara particulièrement, que nous rappelons souvent et dont plusieurs ont le tort de ne pas vouloir entendre parler : je pourrais leur citer pourtant tel professeur de droit d'une de nos Facultés officielles qui, ayant à traiter de ces choses devant un auditoire libre, ne crut pas pouvoir faire mieux que de suivre l'exposé même de Zigliara). Mais, ces principes bien possédés, on en trouvera un développement fort éloquent et d'une généreuse hardiesse dans le livre de M. Lavollée. Et M. Lavollée n'eût-il fait que mettre en lumière très nette le droit primordial, inaliénable de la famille et cette vérité, que l'éducation ne rentre en aucune façon dans la mission de l'Etat et que si l'Etat est amené à s'en occuper, ce ne peut être que subsidiairement, à défaut des parents et en vertu d'un mandat des parents, — le rappel seul de cette vérité est un immense service rendu à la cause du droit et de la justice. Car c'est là une vérité de philosophie élémentaire, mais combien méconnue ou oubliée ! Combien, même parmi nous, ne sont que trop portés à reconnaître, instinctivement et passivement, à l'Etat tous les droits qu'il lui plaît de s'arroger ! La réforme de la législation ne s'opèrera que sous la poussée des idées ; et à la réforme des idées le livre de M. Lavollée apportera un appui très efficace.

L'Art d'être heureux, par M. l'abbé J. Berthier, M. S. — Un vol. in-16 de XLIX-466 p., broché, 1 fr. ; port 0 fr. 35. — Paris, Bonne Presse, 5, rue Bayard.

C'est là un titre séduisant, car, parmi les hommes, quel est celui qui n'aspire au bonheur et ne le poursuive de toutes les forces vives de son âme ? L'atteindre, c'est le but de toute vie humaine, et pour nous aider dans cette conquête, M. l'abbé Berthier a écrit ce petit volume dont les pages contiennent l'unique et vraie recette du bonheur.

Elle est toujours vraie la thèse éternelle du néant des joies terrestres séparées de Dieu : le bonheur n'existe réellement ni dans les créatures ni en nous-mêmes, c'est en Dieu seul qu'il a sa plénitude. « Apprendre donc à aimer Dieu, c'est enseigner aux hommes l'art d'être heureux. »

Pour leur donner cette connaissance, aussi profonde, aussi raisonnée que possible, l'auteur a adopté pour son ouvrage le plan suivant. Nous avons les *motifs* les plus pressants d'aimer Dieu : ses innombrables bienfaits nous attachent à Lui, nous sommes attirés par ses perfections infinies, dont le pâle reflet qui en rejaillit sur les créatures donne déjà à celles-ci tant de charmes. C'est donc pour nous un devoir d'aimer Dieu au dessus de tout ; c'est notre intérêt et le besoin essentiel de notre âme ; seuls les saints ont été heureux. Comment *acquérir* l'amour divin ? En détruisant tout d'abord les obstacles, en renonçant au péché, à soi-même, aux créatures ; en se disposant ensuite à cette divine charité par les exercices de piété et les sacrements, en coopérant à la grâce de Dieu, qui sollicite nos âmes, par le désir efficace de l'amour et la pratique des diverses vertus. Et quand cet amour divin aura pris possession d'un cœur, semblable au feu qui trouve en lui-même son aliment, il *se développera et se fortifiera* en s'exerçant tous les jours, par les actes intérieurs et extérieurs de l'amour de Dieu, comme aussi par ceux qui concernent l'amour du prochain. Alors seulement l'homme sera heureux, car il sera bon, puisque « le bonheur est ce qui perfectionne l'homme, et, dans l'homme, la raison qui fait qu'il est homme et le distingue de la brute. »

Le pieux et vaillant missionnaire dont la plume inlassable a déjà écrit tant d'ouvrages, soit pour les fidèles, soit pour ses frères dans le sacerdoce, a mis dans ce livre tout son cœur, tout le fruit de sa longue expérience, toute sa science et toute sa piété. C'est avec un zèle vraiment apostolique qu'il poursuit l'erreur de tant d'âmes, avec une exacte connaissance du cœur humain qu'il sonde, et veut guérir les plaies et les amertumes de la génération présente. « Dieu n'est pas aimé, parce qu'il n'est pas connu... Certains oiseaux de nuit se cachent dès que le soleil brille à l'horizon : leurs yeux infirmes n'en peuvent pas supporter la clarté. Faites briller un rayon des perfections divines à certaines intelligences malades : elles ne peuvent supporter cette lumière. Parlez-leur des richesses, des plaisirs, de tout ce qui n'est au fond qu'une lueur nocturne, comparé à Dieu : elles en seront intéressées, et passionnées peut-être. » C'est pour éviter à ces âmes les désillusions mortelles que l'auteur a insisté plus encore sur la pratique que sur la théorie de l'amour divin. Son livre n'est donc pas un manuel de théologie sec et aride, il satisfait plus le cœur que l'intelligence. Ecrit avec une grande simplicité, que plusieurs peut-être trouveront trop vulgaire, il est à la portée de tous. Et c'est pour tous qu'il est écrit, pour les prêtres et pour les laïques, surtout pour les déshérités du monde, pour ceux qui souffrent ici-bas. Il fallait leur redire dans un langage familier la belle doctrine de l'amour divin telle que l'ont conçue les grands docteurs, saint Augustin, saint François d'Assise, saint François de Sales, saint Alphonse, etc. M. Berthier a fait à tous ses devanciers de larges emprunts, il les a mis à la portée du commun des âmes, et dans les élans de sa prière le lecteur retrouvera le cœur du saint d'Assise, comme dans sa pensée le charme et la douceur du saint évêque de Genève.

On se demandera : Pourquoi ce livre ? — Lacordaire disait : « Un signe de l'affaiblissement de la raison dans notre siècle, c'est la dégradation des lectures. L'homme ne peut lire que ce qu'il goûte, et ce qu'il goûte est la mesure de sa raison. » Ces paroles sont

encore d'un réalisme plus effrayant aujourd'hui. Il est donc bon que de temps à autre s'en aille dans le monde un livre, non seulement bon, mais excellent. L'âme a besoin d'aimer ; mais que sert à l'aigle d'avoir de grandes ailes, s'il est retenu par le pied ? Que sert à l'âme son besoin d'aimer, si cet amour reste captif dans les liens d'ici-bas ? Sans amour divin, l'âme peut encore avoir quelques biens, mais ce sont les ruines, les murs noircis et lézardés que l'incendie laisse chancelants, prêts à tomber. De nos jours, où les œuvres d'assistance, de mutualité, de charité prennent un si grand développement, n'est-il pas encore bien utile de rappeler que l'amour du prochain ne peut être réel et méritoire que s'il est fondé sur l'amour de Dieu ? N'oublie t-on pas trop souvent les droits de Dieu pour ne songer qu'aux droits de l'homme ?

L'Art d'être heureux a déjà quelques mois d'existence. Lisez-le donc, car il est toujours jeune. Lisez-le, méditez-le, les yeux fixés sur le Cœur de Celui qui nous a tant aimés. Et en le lisant, « imitez la colombe qui prend une gorgée d'eau dans son bec, et puis regarde le ciel pour l'avaler : ainsi goûtez-en chaque pensée. »

Correspondance de Mgr Gay. — *Lettres de direction spirituelle*, 2e série. — Un vol. in-8, 6 f. — Paris, Oudin.

En 1902, on nous a donné un premier volume de directions spirituelles de Mgr Gay par correspondance. Voici un second volume qui présente le même intérêt. Les destinataires de ces Lettres sont deux personnes vivant dans le monde et une autre retirée dans le cloître.

Les âmes ont beaucoup de traits de ressemblance entre elles, et à des situations identiques les mêmes remèdes sont à conseiller. Si individuelles que soient les Lettres que nous annonçons, elles portent plus loin que les âmes auxquelles elles étaient adressées. Mgr Gay, d'ailleurs, ne se perd jamais dans les minuties, et les grands principes de la théologie mystique, qui lui étaient si familiers, se retrouvent dans ses Lettres comme dans ses traités sur les vertus, mais mis plus à la portée des destinataires.

Une correspondance ne souffre pas l'analyse ; il faudrait citer de nombreux passages. Qu'il nous suffise de donner ces quelques lignes (p. 264) qui nous montreront le ton général :

« J'ai quelque liberté ce matin, ma chère fille en Notre-Seigneur, et j'en profite pour répondre à votre lettre reçue avant-hier. Ce n'était que justice de la commencer en me demandant pardon de votre long silence. J'en ai eu de la peine, et il ne vous a pas été salutaire. Votre force est à confesser votre faiblesse, — votre liberté à vous tenir dépendante, — votre victoire à chercher humblement les appuis que la divine bonté vous donne, — et, enfin, la bénédiction de Dieu vous vient en proportion de votre fidélité à votre grâce, à votre vocation, à vos promesses.

« Pour ce qui est de la sainte communion, ma chère fille, ne la quittez point, même si elle est pour vous une souffrance. Communiez alors en pâtissant avec courage aux douleurs infinies de cet Agneau que vous mangez ; et, toute cachée, toute perdue en lui, regardez votre bon Père céleste. Si, même, il vous paraît irrité, comme il en a souvent l'apparence avec ses bien-aimées victimes, vous porterez tout en Jésus, à qui tout va d'abord : l'amour et la colère ; — l'amour, parce qu'il est le fils de toutes les complaisances ; — la colère, parce qu'il est l'hostie ; — et, participant à son sacrifice, vous mériterez d'en voir, d'en produire, d'en récolter les fruits, et de goûter un jour les délices qui en sont la fin régulière et éternelle. »

LITURGIE

Q. — 1° Il est défendu de mettre soit un vase soit un candélabre au milieu de l'autel sur la pierre sacrée quand le Saint-Sacrement est exposé sur le tabernacle. Mais lorsque la sainte réserve n'est ni exposée ni dans le tabernacle, la même défense subsiste-t-elle ?

2° La récitation des Litanies de saint Joseph en public est interdite ; mais dans ma paroisse il y a une fondation avec charge de réciter chaque année le 19 mars à l'office du soir les Litanies de saint Joseph. Puis-je garder cette coutume ? Si non, que dois-je faire ?

R. — Ad I. D'après la Rubrique, il est vrai, on ne devrait rigoureusement mettre sur l'autel que les choses nécessaires pour les fonctions liturgiques. — *On tolère* cependant les vases de fleurs et les candélabres, même devant le tabernacle, à condition que les jours ordinaires ils n'en cachent pas la porte, et que les jours d'exposition ils n'empêchent pas les fidèles de voir l'ostensoir. La S. C. a répondu dans ce sens le 22 janv. 1701, n. 2067, ad X, et Gardellini, dans ses commentaires sur l'*Instruction Clémentine*, §. V, n. 6, qui défend de rien mettre qui cacherait la vue du tabernacle, déclare : « Non inde consequitur haud posse vasa cum floribus collocari, vel supra altaris mensam,... dummodo in humiliori loco sint, et augustissimi Sacramenti non impediant aspectum. » *A fortiori* ne voyons-nous pas ce qui pourrait empêcher de mettre ces vases ou corbeilles de fleurs, quand le Saint-Sacrement n'y réside pas.

Ad II. Avisez votre évêque, qui vous dira ce que vous avez à faire dans le cas présent pour remplir les intentions du fondateur dans la mesure du possible, en attendant la solution romaine sur les Litanies de saint Joseph.

Q. — 1° Dans notre Ordo, je lis la note suivante : « In Ecclesiis unicam Missam habentibus prohibentur, etiam præsente corpore, omnes Missæ *de Requie* cum cantu et privatæ, omnibus dominicis festisque de præcepto, *non exceptis suppressis quibus Parochus debet applicare missam pro populo*, etc. »

Si je comprends bien, le 24 février, jour de saint Mathias, il serait défendu de dire une messe de *Requiem* là où il n'y a qu'un prêtre qui doit la messe pour la paroisse.

Mais dans le diocèse il y a indult permettant de dire une messe à une intention rétribuée, pourvu qu'on verse l'honoraire à l'évêché. Ne pourrait-on pas dire alors le 24 février une messe pour des funérailles, et donner l'honoraire à l'évêché ?

2° Pourriez-vous me dire s'il y a aujourd'hui un décret fixant la matière du surplis ?

R. — Ad I. Il est évident que le décret du 2 déc. 1891, n. 3755, ad I, dont la note de votre Ordo n'est que la reproduction, défend de chanter une messe de *Requiem* en ces jours, même le corps présent, uniquement afin que la messe de paroisse ne soit pas omise.

Cela posé, si vous avez dans le diocèse un indult qui vous décharge de la messe de paroisse

et vous autorise à dire la messe ce jour-là à une intention rétribuée, dont vous verserez l'honoraire à l'évêché, il vous sera par suite permis, dans les fêtes supprimées, de célébrer la messe de *Requiem*, à la condition que vous en remettiez, comme il est prescrit, l'honoraire à l'évêché.

J'en dis autant, et à la même condition, des messes basses qui accompagnent la messe solennelle des obsèques. Sauf les 1res classes qui n'admettent pas ces messes en noir, elles peuvent être de *Requiem* dans les fêtes supprimées de 2e cl. et au dessous. (Cf. *Ami* 1904, p. 574, contre *Ephém. Liturg.* 1904, p. 98 et 99).

Ad II. Il n'y a rien, ni dans les Rubriques ni dans les décrets parus jusqu'à ce jour, qui fixe la matière du surplis. Interrogée en 1819, la Congrégation a seulement fixé celle des nappes, amicts, aubes, purificatoires, corporaux et pales. Elle ne jugea pas à propos de se prononcer sur la matière des surplis et des rochets, et elle ne l'a pas fait depuis. On ne pourrait donc affirmer qu'il est défendu absolument de se servir de calicot ou de mousseline pour les confectionner. Mais néanmoins en agissant ainsi il faut bien avouer qu'on s'écarterait de la tradition, de l'enseignement des meilleurs liturgistes, et de la pratique commune. (Cf. Notes de Gardellini sur le déc. du 15 mai 1819, n. 2600, tom. IV).

Q. — Le 8 mars, *feria IV Cinerum*, nous avions aux vêpres, qui étaient de sainte Françoise Romaine, Commem. 1a feriæ, 2a S. Joannis de Deo, simplif.

Plusieurs se sont demandé alors si tel devait être l'ordre à mettre entre ces deux mémoires.

Les quelques Ordos que nous avons pu consulter sont en désaccord. Le P. Haegy et M. Bernard passent à côté de la difficulté. Rien de décisif, non plus, dans l'*Ami du Clergé*.

R. — Le cas est implicitement résolu par le décret n. 3843 et par les Rubriques générales, titre XI, n. 9.

Que dit en effet la Rubrique? « Une férie ne peut concourir avec un autre office, ni aux secondes ni aux premières vêpres; car l'office de la férie commence et cesse là où finit et commence tout autre office. » Or, le jour des Cendres, la fête de sainte Françoise avec son rit double ayant ses premières vêpres, la férie des Cendres ne peut plus concourir, et n'a plus mémoire qu'en vertu d'une prescription spéciale de l'Eglise.

Si vous examinez maintenant le décret n. 3843, vous n'avez pas non plus à vous occuper de l'office précédent avant les autres, puisqu'il ne peut concourir et que la concurrence seule pourrait lui valoir cette préférence : « Ante cæteras, commemorationem semper agendam esse de alio cujuscumque ritus festo quod concurrat, *si locum habeat.* »

Il restait donc que vous appliquiez la fin du décret en suivant l'ordre qu'il consacre de concert avec la Rubrique; et vous deviez faire par conséquent : 1o du double simplifié, 2o de la férie majeure. « Deinde reliquas juxta ordinem quem seu Rubrica generalis Breviarii tit. IX, n. 11, seu Tabella occurrentiæ in eodem Breviario inscripta præcipiunt. Qui ordo sequentis tenoris est : ... 4. De Duplici minori ad instar simplicium redacto... 9. De feria majori. »

Q. — Il y a quelques mois, j'assistais à une messe chantée dans une maison d'éducation. Quelques élèves, *en habit laïque*, se tenaient dans le chœur, à droite et à gauche, à la suite de leurs professeurs. Ils ont reçu l'aspersion, et le diacre les a encensés à l'offertoire.

1o Un supérieur peut-il permettre à ses élèves de prendre place dans le chœur dans certaines circonstances, *en habit laïque?*

2o Et dans l'affirmative, quelles sont les règles de l'aspersion à l'égard de ces jeunes gens?

3o Le diacre peut-il les encenser? Ou bien seulement le thuriféraire?

R. — Ad I. On ne saurait nier que primitivement les chantres occupaient une place dans le chœur à la suite des membres de la hiérarchie ecclésiastique. Un passage d'Honorius d'Autun est précis; il les représente formant une couronne près de l'autel : « Chorus dicitur a concordia canentium sive a corona circumstantium. Olim namque in modum coronæ circa aras cantantes stabant. » (*Gemma animæ*, liv. I, chap. 40). Cela était d'autant plus naturel qu'ils portaient des vêtements qui leur étaient communs avec les clercs. (Cf. *Ephém. Liturg.*, 1892, p. 388 et suiv.).

Mais aujourd'hui où l'on est obligé de confier la charge de chantre à de simples laïques, *quid juris?* Il semble que le mieux est de s'en tenir à la coutume des lieux, tant que l'Eglise n'aura pas réglé ce nouvel état de choses.

Ad II et III. Ces chantres laïques n'ont le droit de recevoir à part et individuellement ni l'eau bénite, ni l'encens; mais ils sont aspergés et encensés conjointement avec les autres assistants. (S. R. C., 27 sept. 1698, n. 2013; 28 mars 1876, n. 3395).

Q. — Un curé célèbre solennellement son cinquantenaire de sacerdoce. Le programme porte qu'on ira avec la croix de procession chercher au presbytère le jubilaire qui, revêtu de la chasuble, un cierge à la main, sera conduit à l'église à travers les rues et places de la ville sur un parcours plus ou moins long, soit cent ou deux cents mètres.

Que penser de ce défilé au point de vue des règles ou des convenances liturgiques?

Et si l'évêque faisait au curé l'honneur d'assister à sa messe jubilaire, l'entrée processionnelle ne serait-elle pas entièrement déplacée, puisqu'il est de règle que quand l'évêque diocésain assiste à une fonction sacrée, le clergé n'entre pas et ne sort pas processionnellement avec le célébrant?

R. — Nous ne croyons pas qu'un tel programme puisse se recommander d'aucun texte liturgique, et cette manière de faire honneur à un vétéran du sanctuaire est absolument *en dehors* des règles ordinaires.

N'y a-t-il pas cependant quelque chose que l'on pourrait tolérer dans cette pompe dont on veut